Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma

a cura
di Paolo Prodi
e Peter Johanek

Società editrice il Mulino Bologna

Istituto storico italo-germanico in Trento

Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma

Atti della settimana di studio
5-9 settembre 1983

Coordinatori:

Paolo Prodi
Peter Johanek

STRUTTURE ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma. A cura di Paolo Prodi e Peter Johanek. Bologna, Il Mulino, 1984.
352 p. 22 cm. (Annali dell'Istituto storico italo-germanico Quaderno, 16).
ISBN 88-15-00616-8
A p. 4: Istituto storico italo-germanico di Trento. Atti della settimana di studio 5-9 settembre 1983.
1. Chiesa - Germania e Italia - Storia - Sec. XV-XVI I. Prodi, Paolo II. Johanek, Peter.
274.5

Sommario

Introduzione

di *Paolo Prodi*

Credo che nella divisione dei ruoli, che quasi spontaneamente si stabilisce in seminari di questo tipo (quando funzionano), tocchi a me semplicemente il compito di spiegare il perché della scelta del tema proposto e di analizzare e chiarire — se possibile — i termini in cui il tema stesso è stato indicato nel titolo. Tocca a me, penso, questo compito per un motivo positivo e uno negativo: quanto al primo, sono nello stesso tempo membro del Comitato scientifico dell'Istituto che ha deciso questo seminario e organizzatore scientifico del medesimo, quanto al secondo; di fronte alle competenze qui riunite preferisco non entrare all'interno della problematica ed è bene che io mi fermi sulla soglia. È ben vero che mi sono interessato della storia del papato anche per il periodo qui considerato ma proprio la presenza ingombrante del papato nella vita della Chiesa italiana può portare a trascurare aspetti e problemi che qui invece vorremmo messi in primo piano.

Per giustificare la scelta del tema ci si potrebbe genericamente limitare ad affermare che il periodo di confine tra il tardo medio evo e l'età moderna, alla vigilia della Riforma, è un terreno trascurato dagli storici della Chiesa degli ultimi decenni, particolarmente per quanto riguarda gli aspetti istituzionali e che quindi è importante richiamare l'attenzione su di esso. Cercando di andare oltre e analizzando il titolo proposto parola per parola si possono però forse fare anche emergere alcune tesi sottostanti da sottoporre alla nostra discussione, non per proporre ad essa guide o binari rigidi ma per dilatarla.

Strutture ecclesiastiche. Non è nostra intenzione sviare il discorso su dibattiti metodologici che assorbono ormai fiumi di inchiostro. Occorre però spiegare la scelta di questi termini: perché «strutture ecclesiastiche» e non, ad esempio, «vita della Chiesa»?; perché «strutture» e non «istituzioni» ecclesiastiche? Si può dire molto sinteticamente che di fronte alla tradizionale equivalenza tra la storia della Chiesa e la storia della sua organizzazione gerarchica, la rivendicazione contrapposta di una storia della religiosità popolare ci appare altrettanto insufficiente e monca. Ciò che ci interessa è sempre più il meccanismo di interazione tra l'uomo — che studiamo e che siamo — e l'insieme delle stratificazioni, delle sedimentazioni storiche in cui egli si trova a operare e che a sua volta trasforma. Nessuna contrapposizione quindi ma la ricerca più in profondità di una vita quotidiana che al quotidiano non si ferma perché agganciata a movimenti di «lunga durata». Con tutte le possibilità di equivoco ci è parso lo stesso opportuno scegliere il termine strutture (ovviando ai più facili sbandamenti con una precisa definizione cronologica) per indicare nel modo più aperto questa esigenza di ricerca sull'edificio religioso in cui l'uomo viveva tra il secondo Quattrocento e i primi anni del Cinquecento. Il termine «istituzioni» ci è parso troppo ristretto essendo tradizionalmente riservato agli aspetti organizzativi (compresi certo nel nostro interesse) con esclusione della prassi liturgica e sacramentale, dei modelli di comportamento, delle forme di disciplinamento sociale e religioso che sono invece al centro della nostra curiosità. Ricordo il titolo della prolusione di L. Prosdocimi alla settimana di studio del Passo della Mendola del 1971 «Per la storia della cristianità medievale in quanto istituzione» [1] nella quale questi problemi sono già stati affrontati in relazione ai più vasti panorami per i secoli precedenti: questa dilatazione dell'«istituzione» come comprensiva di tutto l'universo della cristianità ci sembra in

[1] *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII — Papato, cardinalato ed episcopato,* Milano 1974, pp. 3-18.

realtà contenere qualche pericolo se poi l'attenzione viene ricondotta quasi unicamente ai problemi teoretici e giuridici dell'organizzazione dei vertici del potere. Certo è che l'incertezza terminologica è molto grande e ci deve spingere, a mio avviso, al rifiuto di ogni schema e alla massima empiria. Come esempio, per farmi comprendere, posso indicare il titolo dell'ultimo saggio di J. Bossy apparso ora in inglese come «The Mass as social Institution 1200-1700» e che in francese era stato edito due anni fa come «Essai de sociographie de la messe»[2].

Si tratta probabilmente di riprendere la lezione metodologica di Gabriel Le Bras, non solo quella dei *Prolégomènes*[3] ma anche (e forse ancor più) dell'opera apparsa postuma *L'église et le village*[4], di capire le ragioni delle difficoltà che essa ha incontrato nel suo concretarsi sia nelle opere di équipe (pensiamo al grande progetto, rimasto incompiuto e spesso insoddisfacente della *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*) sia nelle ricerche particolari. Sembra che gli elementi su cui Le Bras contava per la sua sintesi (diritto canonico, istituzioni, sociologia) si siano di nuovo decomposti dopo la sua morte (particolarmente forse nella storiografia italiana) per ritornare ad una povertà monodisciplinare ancora più chiusa di quella precedente: una storia del diritto canonico ancora più sterile e tecnicistica, una storia sociologica che ignora le realtà sacramentali e liturgiche etc. Forse occorre prendere atto che i tempi non sono ancora maturi per le grandi sintesi e che occorre invece ancora un paziente lavoro per collegare nello scavo concreto della ricerca i vari fili, ora ingarbugliati, senza provocare

[2] In «Past and Present», n. 100, agosto 1983, pp. 29-61; prima in «Annales», XXXVI, 1981, pp. 44-70.

[3] G. Le Bras, *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, t. I: *Prolégomènes*, Paris 1955; trad. it. a cura di F. Margiotta Broglio *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976 (alla premessa di F. Margiotta Broglio rimandiamo per il completo aggiornamento problematico e bibliografico).

[4] Paris 1976.

cortocircuiti. A costo di scandalizzare propongo metodologicamente un ritorno alla *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise* edita da Louis Thomassin tra il 1678 e il 1679 [5] come trama ancora valida su cui innestare i successivi apporti della filologia e della nostra nuova sensibilità: personalmente confesso che quando devo affrontare qualche problema parto ancora dal Thomassin. Si tratta di un salto indietro di alcuni secoli ma che permette forse di superare più agevolmente la dicotomia schizofrenica oggi ancora imperante tra una storia del diritto canonico come storia di norme astratte e un sociologismo senza storia. È ovvio che il discorso andrebbe approfondito ed allargato in rapporto alla storia della teologia, della spiritualità, della pietà: ma ci basta qui averlo accennato. Aggiungo soltanto che per l'avvio di questo ripensamento ci sembra particolarmente utile un avvicinamento e un confronto delle storiografie italiana e tedesca.

Prima della riforma. Ho già accennato all'importanza di una definizione cronologica precisa che conservi alle strutture ecclesiastiche che qui vogliamo indagare il loro spessore storico concreto. Il collegamento con la Riforma è utile e necessario per indicare un periodo che grosso modo va dalla metà del Quattrocento (dalla fine della crisi conciliarista) ai primi due decenni del Cinquecento ma è volutamente un agganciamento esterno, non tematico: non vogliamo cioè andare a caccia di pre-riforme, di precursori, di abusi e nemmeno di cause della Riforma ma semplicemente cercare di capire come vivevano la realtà ecclesiale in Italia e in Germania gli uomini della generazione precedente Lutero e quelli che egli vedeva intorno a sé nel periodo della sua infanzia, della sua formazione, della sua giovinezza (non abbiamo dimenticato, organizzando questo seminario, che questo è l'anno centenario della sua nascita). Non si vuole cioè negare la

[5] Oggi si usa l'edizione più completa e riordinata in 7 voll., Bar-le-Duc 1864-67.

centralità della Riforma ma si vuole cercare di rendere meno ingombrante la sua presenza, tentare di far sì che il suo peso non deformi le nostre lenti di storici costringendoci a vedere tutta la realtà come dal buco di una serratura.

Ritengo infatti non produttivo partire dai concetti di «riforma» o «abusi», concetti che pur sono stati tanto importanti per superare le vecchie polemiche confessionali in un'età storiografica che vedeva crescere nuove interpretazioni, tra loro diverse ma tutte feconde come ad esempio quelle di Lucien Febvre, Joseph Lortz, Hubert Jedin: quei concetti ora debbono essere ricondotti entro uno sforzo più profondo per cogliere il divenire delle strutture nel loro complesso organico. Come notava Congar già alcuni decenni or sono [6], analizzando la contrapposizione tra *reformatio* e *deformatio* nella Chiesa medievale, tra il piano delle realtà immutabili (della struttura della Chiesa) e gli abusi vi è il piano delle strutture storiche concrete (esercizio della potestà pontificia, forme liturgiche etc.), strutture strettamente intrecciate con quelle politiche e sociali tanto da entrare in crisi con queste. Se ci mettiamo realmente da questo punto di vista (che è l'unico possibile per uno storico delle istituzioni) mi pare si possa anche tentare di riequilibrare la periodizzazione tradizionale vedendo nella Riforma non tanto un punto di partenza, non soltanto una esplosione rivoluzionaria contro la decrepita Chiesa medievale corrotta dagli abusi (esplosione a cui si affianca o segue la soluzione «riformista» del Concilio di Trento e della riforma cattolica) ma il punto centrale di un processo che la precede e che la seguirà con il consolidarsi del processo di confessionalizzazione religiosa. A dire il vero anche Le Bras nei suoi prolegomeni alla ricordata *Histoire des institutions* [7] fa partire l'età moderna dal Quattrocento ma ci dà di questo secolo un'immagine dominata dal disfacimento e dalla

[6] Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma della Chiesa,* trad. it., Milano 1972, p. 273.
[7] Trad. it. cit., pp. 188-190 e 267.

crisi del vecchio ordine, nell'attesa di un nuovo ordine che verrà soltanto nel secolo successivo. Credo sia possibile anche cogliere la radice di questa interpretazione di Le Bras nella sopravvalutazione dell'aspetto normativo, della creazione delle leggi (aspetto veramente povero nel periodo che è al centro del nostro interesse) rispetto alla vita delle istituzioni. Ma, a mio avviso, se si cerca di mettere in primo piano i mutamenti istituzionali reali, il momento che segue la crisi conciliarista porta con sé una trasformazione delle strutture della cristianità talmente profonda da fare del secondo Quattrocento un periodo di particolare intensità creativa e innovativa: altro che stasi del tardo medio evo! Per farmi comprendere accenno soltanto, telegraficamente, a due esempi. Lo sviluppo dei concordati, delle nunziature permanenti, dei protettorati cambia radicalmente lo statuto delle Chiese locali all'interno della cristianità, nei rapporti con il papato e con il potere politico [8]. Alla base le antiche confraternite nella seconda metà del '400 si avviano a diventare «un'organizzazione diocesana, presente in quasi tutte le parrocchie con la funzione di raccogliere le energie del laicato intorno ai parroci e al vescovo» [9].

Innumerevoli altri esempi si potrebbero forse fare, dai movimenti di riforma degli ordini religiosi, dalle nuove strutture delle organizzazioni dell'osservanza ai nuovi modelli di santità, agli ospedali e opere assistenziali etc.: ma sentiremo sui singoli punti — a conferma o smentita — le varie relazioni. Su un piano più generale mi azzardo a proporre qui alla nostra discussione, provocatoriamente, l'ipotesi che intorno alla metà del Quattrocento i rapporti di potere all'interno della cristianità si avviano verso nuovi equilibri che approderanno alle più diverse soluzioni ma con una radice comune che va ben al di là di ogni pro-

[8] Mi permetto il rinvio al mio volume *Il sovrano pontefice,* Bologna 1982.

[9] G. Alberigo, *Contributi alla storia delle confraternite dei disciplinati e della spiritualità laicale nei secc. XV e XVI,* in *Il movimento dei disciplinati nel settimo centenario dal suo inizio (Perugia 1260),* Perugia 1961 (la tesi viene sviluppata nelle pp. 36-47 dell'estratto).

blematica relativa agli abusi: sono già in gestazione le moderne chiese territoriali, si è avviato quel processo di disciplinamento socio-religioso che troverà poi nella confessionalizzazione dell'età dell'assolutismo il suo compimento. Naturalmente in questo processo andrebbero considerati altri «fatti» del secondo Quattrocento che hanno anch'essi valenze istituzionali/strutturali: la invenzione e la diffusione della stampa e del libro, le nuove forme di controllo, l'affermazione delle lingue nazionali, il nuovo rapporto tra le università — e gli intellettuali in generale — e il potere politico etc. E il quadro economico, anche qui solo alcuni accenni sconnessi a mo' di esempio: il ricupero e il consolidamento della proprietà ecclesiastica, almeno in alcune zone, tra Quattro e Cinquecento in connessione con i nuovi rapporti tra organizzazione ecclesiastica e potere politico (contrariamente alla tesi tradizionale che vedeva nella Controriforma il momento di recupero dopo la crisi del tardo medioevo) [10]; su tutt'altro piano anche la diffusione dei Monti di Pietà nell'Italia del secondo Quattrocento non può essere priva di significato come non può essere senza significato che degli 88 Monti che risultano fondati nel periodo qui considerato 87 siano in Italia e soltanto uno in Germania [11].

Sono ben convinto anch'io che la proposta di inserire decisamente la crisi religiosa del Cinquecento all'interno di un ciclo più ampio, che appare già definito intorno alla metà del XV secolo per concludersi con la fine dell'età confessionale, non costituisce una novità: in questa direzione si sono mossi in particolare anche Jean Delumeau e Wolfgang Reinhard. Penso però sia necessario, affinché essa non costituisca null'altro che una nuova generalizzazione, ve-

[10] Vedi G. Zarri, *La proprietà ecclesiastica a Carpi fra Quattrocento e Cinquecento,* in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III pio,* vol. II, Padova 1981 pp. 503-559; G. Pallanti, *La proprietà della Chiesa e degli enti in Firenze e contado dai primi del Cinquecento alla fine del Seicento,* in «Ricerche storiche», XIII, 1983, pp. 71-93.

[11] Cfr. P. Prodi, *Tra solidarismo cristiano e logica del profitto: la nascita dei Monti di Pietà,* in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 211-224.

rificarla concretamente: tutti questi fenomeni vanno scomposti e considerati nelle singole realtà regionali e locali. Di qui l'interesse per un confronto comparativo come il nostro nel quale non si vuole presentare un quadro completo ma compiere soltanto alcuni sondaggi nei due diversi contesti italiano e germanico. E con ciò sono giunto a dire qualche parola su un ultimo punto del titolo del nostro seminario.

In Italia e in Germania. Non si tratta soltanto di una concessione formale alle finalità del nostro Istituto né si vuole riproporre la questione — inutile in questi termini — del perché la Riforma si sia sviluppata in Germania e non in Italia anche se alla fine di questa settimana vorremmo saperne un po' di più sul peso che ha avuto il periodo qui considerato nello sviluppo di quella divaricazione tra le due aree che non fu certo effetto di un'esplosione improvvisa.

Va detto preliminarmente che la nota mancanza di studi sulla Chiesa italiana — in generale e in particolare per il periodo qui considerato — ci impediscono ogni pretesa di presentare risultati definitivi come ha dimostrato il prof. Denys Hay all'inizio del volume *The Church in Italy in the Fifteenth Century,* volume che costituisce il primo sforzo di sintesi in questa direzione [12]. Ma non è senza senso, per il nostro tema, che si arrivi al punto da non citare nemmeno l'Italia nella bibliografia relativa alle Chiese nazionali nei citati *Prolégomènes* di Le Bras, dove invece vengono elencate opere relative alla Danimarca, alla Svizzera etc. [13]. Non basta certo il basso livello degli studi storico-ecclesiastici del nostro paese a spiegare questo fenomeno: la presenza così forte e ingombrante del papato e della curia romana è certamente la ragione di questa mancanza di identità, sia sul piano storico che su quello storiografico, della Chiesa italiana. Proprio per questo però può essere ancora più interessante proporre

[12] Cambridge U.P. 1977; trad. it. *La Chiesa nell'Italia rinascimentale,* Bari 1979.
[13] Trad. it. cit. 291-93.

ora lo studio dell'Italia dell'età moderna come una specie di zona grigia in cui la giurisdizione e il governo del papa e della curia si esercitano in modo diverso rispetto alle altre regioni della cristianità: la mia convinzione, che ho cercato di sviluppare in altra sede [14], è che il periodo qui considerato sia particolarmente importante per lo sviluppo di questa «sovranità limitata» della Chiesa italiana in rapporto con la figura politica e religiosa del sovrano pontefice. Una rilettura del Sarpi — non tanto quello della *Storia del Concilio di Trento* quanto quello degli scritti giurisdizionalistici e delle lettere — può essere molto utile, a mio avviso, per cogliere la dinamica istituzionale/ecclesiastica propria dell'Italia tra medioevo ed età moderna.

Ma esistono anche fattori di ordine generale e politico che rendono interessante l'esame del caso italiano in questo periodo storico. Anzitutto la marginalizzazione della ormai «angustissima» Italia, come essa viene chiamata nel famoso *Libellus ad Leonem X* dei camaldolesi Querini e Giustiniani (la più vigorosa proposta di riforma alla vigilia della Riforma), al termine degli anni che sono al centro della nostra attenzione [15]. È una marginalizzazione non soltanto rispetto all'Europa (pensiamo ai prodromi e allo sviluppo delle guerre d'Italia) ma anche rispetto ai vecchi e nuovi mondi che cominciano a essere esplorati e conosciuti. Accanto a questa marginalizzazione — e non in contrasto con essa — sta il fatto che l'Italia del Quattrocento ha anticipato o eguagliato gli altri paesi d'Europa più avanzati nello sviluppo di nuove forme di rapporto tra il potere politico e la vita religiosa [16]. Non si

[14] *Il sovrano pontefice*, cit., *passim*.

[15] P. Justiniani et P. Querini eremitarum camaldulensium, *Libellus ad Leonem X pontificem maximum*, ed. Mittarelli-Costadoni, in «Annales Camaldulenses» IX, Venetiis 1773, col. 617: «Verum tu certe omnibus melius sentis, Pater Beatissime, qualis tibi a Domino commissa provincia fuerit; non enim angustissimae huius Italiae modo, aut etiam non satis latae Europae solum . . .».

[16] Vedi L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano*, Milano 1941, dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI) pp. 15 e *passim*. Ora gli studi esemplari: G. Chittoli-

tratta a mio avviso, come ha affermato Romeo de Maio [17] di «piccoli cesaropapismi» degli Stati italiani (formula abbastanza a-storica nella sua genericità) ma di precise forme di intervento e di controllo che preludono in modo tangibile alle future chiese territoriali dell'età moderna.

Interessante sarebbe estendere l'analisi comparativa sulla disciplina del clero e dei laici. Il citato *Libellus ad Leonem X* consiglia a tutte le diocesi la prassi già in uso in Germania sulle condizioni di moralità, età, cultura, sicurezza di rendita necessarie per l'ammissione agli ordini: il quadro della Germania appariva certo ai due monaci veneziani, nel 1513, molto più disciplinato rispetto al disordine e all'immoralità imperanti in Italia [18], ma in complesso i progetti di riforma elaborati in questi anni presentano un quadro abbastanza omogeneo per tutta la cristianità europea e non presentano elementi di differenziazione che ci possono derivare soltanto da analisi puntuali ancora da compiere.

Come più volte detto, questi accenni introduttivi hanno solo lo scopo di provocare la discussione, senza alcuna pretesa di organicità e completezza. Un ultimo punto da chiarire — che può essere ovvio per noi italiani ma non allo stesso modo per gli amici tedeschi — è che non esiste un'unica Italia, ma esistono più Italie, molto diverse tra loro: l'Italia meridionale e insulare, l'Italia dello Stato papale, l'Italia delle Signorie del Nord. E anche all'interno di queste ampie zone il panorama si presenta variegato e complesso: le strutture della Chiesa veneta

NI, *Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVII)*, in «Annali della Facoltà di scienze politiche dell'Università di Perugia», XVI, 1979-80, pp. 275-291; G. ZARRI, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino al tempo di Federico da Montefeltro* (in corso di stampa negli *Atti del convegno di studi su Federico da Montefeltro, Urbino-Gubbio 3-8 ottobre 1982*); da ultimo anche R. BIZZOCCHI, *Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio storico italiano», CXLII, 1984, pp. 199-282.

[17] R. DE MAIO, *Savonarola e la curia romana*, Roma 1969, p. 28 (espressione sottolineata dallo HAY, *The Church of Italy*, cit., p. 235).

[18] Ed. cit., col. 697: «quod in Germaniae partibus fieri solitum est».

hanno, ad esempio, peculiarità di lunga durata che le distinguono dalle Chiese delle regioni confinanti non su punti secondari, ma su punti centrali della vita cristiana e sociale [19]. Se nelle relazioni che seguono saranno considerati soltanto alcuni aspetti, questi saranno affrontati quindi non tanto in un generico quadro italiano quanto in singole specifiche realtà.

Non ho parlato in questa breve introduzione di Hubert Jedin, ma non certo per dimenticanza. Sul piano personale posso dire che il mio interesse per questi problemi è stato mosso sin dai suoi primi passi dalla lettura del vol. I della sua *Storia del Concilio di Trento* (libro I: *Concilio e riforme dal concilio di Basilea al quinto concilio lateranense*) e si è sviluppato nel contatto personale e nell'apprendimento del suo magistero. Credo però che l'importanza di Jedin sia su un piano più vasto e che senza la sua opera forse un'intera fase della storiografia sulla Chiesa della prima età moderna non si sarebbe aperta o si sarebbe aperta in modo diverso. Non è qui la sede per parlare degli apporti di Jedin alla storia della Chiesa tra '400 e '500 né della sua visione della storia della Chiesa, al cui approfondimento abbiamo dedicato del resto già un convegno e il vol. VI degli «Annali» dell'Istituto storico italo-germanico, di cui egli è stato il primo presidente. È opportuno sottolineare quelle che io ritengo le idee forza che egli ci ha trasmesso: il senso delle istituzioni e la coscienza del rapporto tra il divenire interno della Chiesa e le forze storiche di ogni tempo (ricordo il titolo che volle dare a una delle nostre settimane, i cui atti furono poi stampati in un precedente quaderno: *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*). Proprio per questo credo che possiamo andare più avanti e porre in discussione anche concetti o schemi storiografici che alcuni decenni fa non erano discussi né discutibili (il problema della cosiddetta pre-riforma, il rapporto tra Riforma-Riforma cattolica e Contro-

[19] Vedi P. PRODI, *Organization and Structures of the Venetian Church*, in *Venetian Studies*, ed. Y. HALE, London 1973.

riforma etc.) alla luce degli apporti derivanti dalle nuove metodologie, dalle nuove conoscenze e dalla nostra nuova sensibilità. Ora, infatti, più che non quando Jedin scriveva il primo volume della sua *Storia del concilio di Trento* o i saggi sui progetti o tentativi di riforma pretridentini, siamo in grado di capire meglio il tramonto attuale di alcune strutture secolari del rapporto tra cristianesimo e politica (in una profondità molto maggiore che non nella tradizionale visione storiografica del rapporto Chiesa-Stato) e forse possiamo vedere proprio per questo più chiaramente il problema delle radici, il momento di formazione delle strutture che hanno poi dominato la società civile e religiosa dell'Occidente negli ultimi secoli. Non si tratta naturalmente di applicare in modo astorico schemi nostri al passato ma semplicemente di essere, in quanto storici, uomini del nostro tempo.

La Germania prima della Riforma. Una introduzione

di *Peter Johanek*

Per la maggior parte degli storici tedeschi come anche per la comprensione che l'uomo della strada ha della storia la Riforma rappresenta — più o meno inconsciamente — non soltanto il confine di un'epoca, un taglio o una cesura nella storia tedesca ed europea, ma anche un obiettivo vero e proprio dal quale ognuno che si occupa delle strutture ecclesiastiche del XV secolo e del tardo Medioevo in genere, si sente affascinato e attratto. Sembra che non vi sia nessun altro avvenimento, nessun altro processo nella storia tedesca ed europea che abbia segnato, in misura così ampia come la Riforma, i criteri per giudicare l'epoca precedente.

Comunque sia, una cosa è certa: chi si dedica alla storia della Chiesa del XV secolo e in modo particolare a quella della Germania, non può fare a meno di affrontare il problema delle cause della Riforma. Può darsi, ed effettivamente sembra essere così, che questo sia un problema specificamente tedesco. In ogni caso la ricerca storica che si occupa della storia della Chiesa prima della Riforma si dedica molto a questo tema. Anche nei lavori di scienza storica critica nel senso moderno, cioè nella ricerca del XIX secolo, la discussione nell'ambito di questa problematica incominciò come controversia confessionale. Fu una controversia portata avanti con grande vivacità e molto a lungo e si sforzò di documentare la legittimità o la non legittimità dell'azione di Lutero e dei riformatori in gene-

Traduzione di Karin Krieg

re [1]. Anche se a partire dalla Seconda guerra mondiale il dialogo tra le due confessioni sulla valutazione della Riforma non è più stato motivo di controversie, grazie anche ai lavori di Hubert Jedin e Joseph Lortz [2], è rimasta la tendenza a studiare la storia della Chiesa del XV secolo sotto l'aspetto della problematica delle cause della Riforma. Non è certamente un fatto casuale che le grandi sintesi sulla religiosità in Germania intorno al 1500, che sono state presentate durante gli ultimi due decenni, sono apparse quasi tutti contemporaneamente a pubblicazioni miscellanee sul tema delle guerre contadine o sullo scisma religioso e con ciò anche sulla Riforma [3].

[1] Sullo sviluppo della storiografia della Riforma cfr. P. Wunderlich, *Die Beurteilung der Vorreformation in der deutschen Geschichtsschreibung seit Ranke* (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 5), Erlangen 1930; H. Jedin, *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1876. Leistung und Aufgaben der deutschen Katholiken*, Münster 1931, ristampato assieme a R. Bäumer, *Die Erforschung der kirchlichen Reformationsgeschichte seit 1931* (Erträge der Forschung XXXIV), Darmstadt 1975 (tradotto in italiano con il titolo: *Ricerche ecclesiastiche di storia della Riforma dal 1876. Prestazioni e compiti dei cattolici tedeschi*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VI, 1980, pp. 259-286 [numero monografico dedicato a Hubert Jedin]). Per la situazione della ricerca contemporanea cfr. E. Meuthen, *Das 15. Jahrhundert* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte IX), München 1980, pp. 147 ss. e H. Lutz, *Reformation und Gegenreformation* (ibidem X), 1979, pp. 122 ss.

[2] Soprattutto H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, voll. I-IV, Freiburg i.B. 1949 ss. (trad. it., Brescia 1973-1981) e J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, voll. I-II, Freiburg i.B. 1939/40, [4]1962.

[3] Cfr., per esempio, B. Moeller, *Probleme des kirchlichen Lebens in Deutschland vor der Reformation*, in *Probleme der Kirchenspaltung*, hrsg. v. R. Kottje-J. Staber, Regensburg 1970, pp. 11-32; H. Boockmann, *Zu den geistigen und religiösen Voraussetzungen des Bauernkrieges*, in *Bauernkriegs-Studien*, hrsg. v. B. Moeller (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, CLXXXIX, annate '82,2 e '83), Gütersloh 1975, pp. 9-27; P. Baumgart, *Formen der Volksfrömmigkeit - Krise der alten Kirche und reformatorische Bewegung. Zur Ursachenpolitik des «Bauernkriegs»*, in *Revolte und Revolution in Europa*, hrsg. v. P. Blickle («Historische Zeitschrift», Beiheft IV), München 1975, pp. 186-204. Della stessa serie fa parte anche B. Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LVI, 1965, pp. 5-31. In questo contesto vedi anche H. Molitor, *Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem*, in *Festgabe für E. W. Zeeden*, Münster 1976, pp. 1-20.

Strutture ecclesiastiche del XV secolo: ciò significa in Germania innanzitutto storia del periodo precedente la Riforma. La collana di pubblicazioni scientifiche dedicata da Heinrich Finke alle ricerche di storia della Chiesa del XV secolo è intitolata «Ricerche storiche preriforma». Bisogna ricordarsi che Heinrich Finke iniziò le sue ricerche con lo studio dei concili medievali, e fra i concili particolari soprattutto il Concilio di Costanza. Ma il problema del rapporto tra tardo Medioevo e Riforma attraversa anche i suoi lavori come un filo rosso. Il programma che egli cercò di realizzare con la fondazione di quella collana sulle ricerche del periodo preriforma fu presentato nella sua prolusione del 1900 a Friburgo [4] in netto contrasto con il giudizio di Karl Lamprecht circa le cause della Riforma. Questa è la tradizione storiografica nella quale si trova immerso chi si occupa delle strutture ecclesiastiche del XV secolo in Germania.

È ovvio che in questa introduzione non può essere esposto il quadro intero delle opinioni sulle cause della Riforma e il loro nesso con le strutture ecclesiastiche e le condizioni del periodo che precede l'apparizione di Lutero. Le linee generali di questa discussione sono abbastanza conosciute e qui può bastare l'accenno ad alcuni punti, partendo dai giudizi e dalle posizioni più discusse. La Riforma è senza dubbio un avvenimento che appartiene all'ambito religioso, e vi appartiene in modo del tutto elementare anche se non pochi sono i collegamenti con la storia sociale e costituzionale. Se ciò non fosse, la controversia tra gli storici della Repubblica federale tedesca e la RDT sulla problematica «Riforma o rivoluzione protoborghese» non avrebbe potuto né cominciare né continuare, né avrebbe potuto stimolare gli storici anche occidentali a scoprire nuove problematiche e a compiere ulteriori ricerche [5].

[4] Cfr. su ciò H. JEDIN, *Erforschung*, cit., p. 19.

[5] Cfr. soltanto la miscellanea a cura di R. WOHLFEIL, *Reformation oder frühbürgerliche Revolution?*, München 1972.

La Riforma è tuttavia in primo luogo un fenomeno genuinamente religioso. Essa riguarda campi come la religiosità, il servizio divino con partecipazione dei laici e adempimento dei preti, l'amministrazione dei mezzi di salvezza, dei sacramenti e la diffusione del sapere religioso, la dottrina delle verità di fede.

Era inevitabile che la letteratura controversista tra le confessioni si accendesse soprattutto su questi temi. Perché fu proprio nell'ambito della pratica religiosa che la Riforma produsse i cambiamenti più profondi e persistenti nelle confessioni post-Riforma. La controversia tra le due confessioni che nella prima Età moderna si era svolta in modo puramente apologetico continuò però anche nell'età della scienza storica critica, nel XIX secolo. Anche qui tuttavia la valutazione della pratica ecclesiastica pre-Riforma era determinata, in primo luogo, dalla posizione confessionale dello studioso che se ne occupava.

Dove la storiografia protestante aveva visto dissoluzione e abusi, mancanza di cultura dei preti e superstizione del popolo, esteriorizzazione esagerata dalla religiosità e bigotteria, corruzione e mancanza di disciplina del clero e degli ordini religiosi, avidità e sete di potere della Chiesa istituzionalizzata, soprattutto della Curia romana e del Papato — quest'ultimo avrebbe ridotto i cristiani liberi ad una schiavitù da cui soltanto l'azione di Lutero li avrebbe liberati —, il primo grande protagonista di una storiografia scientifica della pre-Riforma, Johannes Janssen, vide, nella sua *Geschichte des deutschen Volkes*, pubblicata alla fine del secolo scorso, qualche cosa di completamente diverso [6].

Per essere brevi: se il quadro protestante del periodo pre-Riforma era prevalentemente buio, quello disegnato da Johannes Janssen fu pieno di luce. Per lui il XV secolo fu un'epoca di splendore della vita della Chiesa. La

[6] Pubblicato per la prima volta nel 1876 a Freiburg i.B.; nelle mie citazioni uso la XIII-XIV edizione del 1887.

gerarchia in piena vitalità era impegnata a tenere in ordine la propria casa attraverso molteplici riforme. «Il senso religioso di tutti i ceti» si manifestava in molti modi e tutte queste manifestazioni erano un segno di rispetto per l'istituzione della Chiesa, che d'altra parte era messa in questione. L'istruzione generale del popolo aumentava come pure veniva approfondita la comprensione della religione cristiana. Questi fenomeni ebbero un andamento crescente nel corso del XV secolo e ricevettero soprattutto a partire dal 1450, dalla legazione tedesca di Niccolò da Cusa un enorme impulso. Janssen riassume il suo giudizio così: «Quest'epoca fu una delle più ricche di idee e una delle più fertili della storia tedesca» [7]. Janssen non ha negato il malgoverno, anzi lo ha perfino sottolineato, tuttavia nella sua opinione la Chiesa era abbastanza forte per poter aiutare se stessa, per esempio attraverso l'attività del Cusano, la cui opera riformatrice è per Janssen già la Riforma, la vera Riforma cattolica. Soltanto la comparsa di Lutero avrebbe distrutto tutto questo [8].

L'eco enorme che riscosse il libro di Janssen — esso apparve nel mezzo del *Kulturkampf* e vide ben 14 edizioni nel primo decennio dopo la sua pubblicazione — fu stimolante e determinante anche per la ricerca scientifica dei decenni successivi. Non possiamo seguire in questa sede il corso delle ricerche successive ma è un fatto abbastanza noto che anche e soprattutto la ricerca cattolica — e qui voglio limitarmi a citare i nomi di Heinrich Finke, Joseph Lortz e Hubert Jedin — ha in parte ridimensionato la visione molto ottimistica di Janssen. Così gli abusi della Chiesa del periodo pre-Riforma giudicati da Janssen con generosità, sono stati messi a fuoco con molta chiarezza. Di essi si parla ampiamente anche in questo volume. In questa sede si tratta soltanto di tirare le somme di una discussione che dai tempi di Johannes

[7] J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes*, cit., vol. I, p. 7.
[8] Per l'opera di Janssen cfr. P. WUNDERLICH, *Die Beurteilung*, cit., p. 7 e anche B. MOELLER, *Probleme*, cit., pp. 27-29.

Janssen non si è mai fermata. Su questo risultato la maggioranza degli studiosi — sia quelli che sono legati all'una o all'altra confessione come anche quelli per i quali la religione e la religiosità rappresentano soltanto una categoria socio-antropologica, un bisogno dell'uomo — sono d'accordo.

Il risultato si può riassumere in una frase di Bernd Moeller: «Sono dell'opinione che i decenni precedenti il 1517 o 1520 abbiano rappresentato in Germania un periodo di un fervore religioso straordinario anche per il Medioevo. Questo fervore — e anche ciò fu piuttosto nuovo rispetto al primo Medioevo — si affidò alla Chiesa e alle sue istituzioni e le sostenne» [9].

Moeller ha fornito di ciò una descrizione ancora più ampia che vorrei citare:

«Esistevano una vita religiosa, un fervore di devozione, un'ansia di salvezza di straordinaria intensità. L'istanza dalla quale ci si aspettava la soddisfazione di tutti questi desideri era naturalmente la Chiesa e soltanto essa, e si ricorreva ai mezzi di salvezza che essa amministrava e offriva: gli oggetti sacri, le reliquie, le immagini, la presenza dei santi sulla terra e in modo particolare il sacramento, il luogo stesso di Dio. Si credeva nei miracoli e nel loro accadere nell'ambito della Chiesa. Per guadagnare la salvezza dell'anima si era pronti a compiere grandi sforzi e sacrifici. E tutto ciò avveniva collettivamente» [10].

Vorrei sottolineare che questo giudizio non è stato espresso da Johannes Janssen bensì da Bernd Moeller che è titolare di una cattedra di storia della Chiesa in una facoltà teologica evangelica. Egli ha completato la sua analisi con l'osservazione che tra il 1480 e il 1517 non esistevano quasi più movimenti eretici in Germania e che nello stesso tempo le fondazioni religiose, che trovavano espressione anche nella creazione di opere d'arte ecclesiastiche, raggiungevano il loro apice.

[9] B. MOELLER, *Probleme*, cit., p. 20.
[10] *Ibidem*, p. 20.

Il parere di Moeller è documentato dalle testimonianze di osservatori contemporanei e confermato da giudizi sulla Germania di non tedeschi e particolarmente di italiani che trovarono le condizioni religiose in Germania molto diverse da quelle italiane e vollero dare risalto a questo contrasto. Lo stesso Moeller cita uno di questi testimoni, Antonio de Beatis, il segretario del Cardinale Luigi d'Aragona, che nel 1517 accompagnò quest'ultimo in un viaggio in Germania e scrisse nel suo diario: «al culto divino et ale ecclesie actendano bene». Egli aggiunse ancora che vi erano molte nuove costruzioni di Chiese «et tante se ne edificano de nuovo, che considerando la cultura de le cose divine che se fa in Italia et quante povere ecclesie sono dilapidate et se ruinano, ho invidia ad queste parti non mediocre et mi doglio in fine a le viscere de la poca religione de noi altri italiani» [11]. Se questo giudizio si muove nell'ambito della pratica religiosa che si potrebbe considerare se non un fatto del tutto esteriore, almeno e in ogni caso una manifestazione di religiosità per molti aspetti connessa a fattori di rappresentanza mondana, un altro italiano, il collettore Marinus de Fregeno, descrisse nel 1479 la serietà della religiosità che aveva trovata in Germania nel modo seguente: «Ante omnia Alamani quolibet die missam vident, cui cum magna devotione aut genibus flexis aut erecti pedibus fixi intersunt. Deambulare autem per ecclesiam, dum divina aguntur, miscereque sermones vel ridere odio habent atque detestantur» [12]. Le testimonianze relative al periodo descritto da Moeller, cioè dal 1470/80 al 1520 all'incirca, si potrebbero moltiplicare

[11] L. PASTOR, *Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien, 1517-1518, beschrieben von Antonio de Beatis*, 1905, p. 108; a questo proposito cfr. B. MOELLER, *Probleme*, cit., p. 22 e M. BAXANDALL, *Veit Stoss, ein Bildhauer in Nürnberg*, nel catalogo della mostra omonima, München 1983, pp. 9 ss.

[12] K. VOIGT, *Der Kollektor Marinus de Fregeno und seine 'Descriptio provinciarum Alamanorum'*, in «Quellen und Foschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», XLVIII, 1968, pp. 149-206, qui p. 199.

anche con quelle riguardanti la differenza tra la Germania e la Francia in questo stesso campo [13].

Ciò rende ancora più enigmatico l'evento Riforma. «Che cosa successe che trasformò gli adoratori di immagini in iconoclasti?», si chiese Hermann Heimpel in un saggio molto conosciuto [14] che prendeva come punto di partenza proprio quelle manifestazioni di religiosità che avevano tanto colpito Antonio de Beatis. Recentemente Hartmut Boockmann ha cercato di dare una risposta a questo quesito scrivendo:

«Non sapremo mai che cosa abbiano pensato i numerosi poveri e bisognosi nelle città e nelle campagne dei decenni precedenti la Riforma quando le chiese continuavano a riempirsi di oggetti che recavano gli stemmi, i nomi e perfino anche i ritratti di coloro che erano ricchi e potenti, in misura così incontrollabile che nessuno poteva evitare di inginocchiarsi anche davanti al proprio sindaco, ritratto come donatore in una crocefissione, quando avrebbe voluto inginocchiarsi soltanto davanti a Gesù Cristo o alla Madonna. Non si può dire in che misura abbia qui le sue radici quell'energia che poi esplose nella iconoclastia» [15].

Boockmann ha così provvisto a priori di una riserva il suo tentativo di rispondere alla domanda di Heimpel. Ma le sue osservazioni contengono pure, nonostante la limitazione, la chiave per la soluzione dell'enigma: come mai quella religiosità così intensa, orientata verso la Chiesa e le sue istituzioni cambiò improvvisamente o poté contenere in sé la disposizione al cambiamento in direzione dei movimenti evangelici scatenati da Lutero e dalla sua azione?

Riassumendo questi fenomeni nel loro complesso sembra

[13] Cfr. i riferimenti in B. MOELLER, *Frömmigkeit*, cit., p. 29 con la nota 120.

[14] *Das Wesen des deutschen Spätmittelalters*, in H. HEIMPEL, *Der Mensch in seiner Gegenwart*, Göttingen 1957, p. 134.

[15] H. BOOCKMANN, *Kirche und Frömmigkeit vor der Reformation*, in *Martin Luther und die Reformation in Deutschland. Ausstellung zum 500. Geburtstag Martin Luthers. Germanisches Nationalmuseum Nürnberg*, Frankfurt/M. 1983, p. 41.

che la Chiesa, la pratica religiosa da essa mediata e la cura delle anime da essa determinata non abbiano trovato la risposta giusta al bisogno religioso dei fedeli oppure soltanto risposte parziali o meglio: risposte che alla fine vennero considerate giuste solo in parte. Le risposte che la Chiesa dette nell'ambito della cura d'anime, nell'amministrazione e nella somministrazione dei mezzi per ottenere la salvezza e anche nella sua autorappresentazione non sembrano aver soddisfatto molto il popolo dei fedeli, mentre Lutero e la Riforma trovarono risposte migliori sui punti decisivi. Ciò è fuori questione. Ma perché sia accaduto è cosa molto discussa. Bernd Moeller ha pensato che ciò fosse connesso al fatto che la teologia di Lutero era in molti modi legata al Medioevo [16]. Hubert Jedin invece ha sottolineato più volte il concetto radicalmente diverso che Lutero ebbe della Chiesa [17]. Winfried Becker, per citare ancora un'altra voce, non vede nelle linee di collegamento tra la teologia luterana e quella medievale l'elemento determinante. Tali premesse dotte si sottrassero alla comprensione degli strati più vasti del popolo e rimasero nascoste ad essi. A loro le teorie di Lutero sembrarono piuttosto — qualche volta travisandole —, come qualche cosa di completamente nuovo, totalmente diverso dall'esistente, come qualche cosa che rifletteva in modo incontaminato la dottrina del cristianesimo delle origini, come ricordò Hans Landschad von Steinach, un consigliere del Palatinato: «Wirstu finden und klerlich verstehn, dass uns jetzt das wahr Licht der Genaden und der alt Glaub, weiland von den Juden von Gott verkündt und nachmols durch Christum bestetigt, ist widerkommen» (troverai e capirai chiaramente che ora è tornata la vera luce della grazia e la antica fede che era stata annunciata agli ebrei da Dio e confermata più tardi da Cristo). Hans Landschad vuol dire in sostanza che è tornata a mostrarsi una cosa che era stata tolta e a lungo nascosta

[16] B. Moeller, *Probleme*, cit., pp. 29 ss.

[17] H. Jedin, in *Probleme der Kirchenspaltung*, cit., pp. 67 ss.

a causa dei peccati del popolo [18].

Tutto ciò però non può essere discusso in questa sede e appartiene alle ricerche di storia teologica. Una cosa però è ovvia: gli sviluppi che precedettero questo cambiamento ed i processi che lo provocarono appartengono alla storia delle mentalità e degli atteggiamenti collettivi.

Già Sebastian Merkle aveva percepito il problema di fondo quando scrisse la sua famosa recensione al libro su Lutero di Heinrich Denifle. Egli lo percepì, anche se si rifiutò di trarne delle conseguenze valide per il periodo prima della Riforma. Egli parlò degli attacchi di Lutero contro la Chiesa che egli stesso naturalmente, prescindendo da tutte le critiche al libro di Denifle, non poteva non disapprovare: «È inoltre fuori di ogni dubbio che se uno indirizza i propri attacchi contro una Chiesa deve attenersi alle espressioni ufficiali di quest'ultima e non a quelle del primo scribacchino o predicatore. Se noi teologhi cattolici contemporanei non facessimo una netta distinzione tra ciò che è insegnato dalla Chiesa e nella Chiesa, tra ciò che è voluto dalla Chiesa e nella Chiesa, il nostro entusiasmo si spegnerebbe molto presto» [19].

Proprio questo sembra essere il caso. Le aspettative che il popolo della Chiesa aveva nei confronti della medesima non sono state esaudite, le domande sembrano essere rimaste prive di risposta. Tutto ciò avvenne sicuramente in modo molto differenziato nei vari strati sociali. Il patrizio di Norimberga che donava un ricco epitaffio e trovava così soddisfazione ai suoi bisogni religiosi rimaneva forse insoddisfatto sotto altri aspetti, come i contadini di una parrocchia canonicale incorporata dell'Alto Reno, e giudi-

[18] W. BECKER, *Reformation und Revolution*, Münster 1983², pp. 34 ss.; la citazione è a p. 34, nota 115.

[19] S. MERKLE, *Zu Heinrich Denifle, Luther*, in «Deutsche Literaturzeitung», 21 maggio 1904, XX, p. 1226; la presente citazione è stata tratta dalla ristampa in S. MERKLE, *Ausgewählte Reden und Aufsätze*, hrsg. v. Th. FREUDENBERGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XVII), Würzburg 1965, p. 591.

cava forse gli stessi abusi diversamente da questi ultimi. Si capisce da sé che la mancata soddisfazione delle aspettative religiose che si nutrivano nei confronti della Chiesa era, almeno parzialmente, fondata proprio su quelle strutture che sono qui oggetto di indagine ed era il risultato delle istituzioni ecclesiastiche e della loro attività nel secolo prima della Riforma. Due complessi soprattutto sembrano aver influito sull'atteggiamento collettivo in modo tale da rendere possibile un cambiamento a favore dei movimenti di Riforma. Essi sono da un lato le mancanze evidenti nella cura d'anime e dall'altra le ombre sull'immagine che la gerarchia cercava di presentare di sé stessa. Queste ombre oscuravano e distorcevano questa immagine in modo tale che l'anticlericalismo e l'odio verso i preti divenne un movente molto forte dei movimenti evangelici e della guerra contadina del 1525. Questo anticlericalismo non può essere messo in discussione e cancellato dalla religiosità del XV secolo [20] anche se si è d'accordo con il giudizio di Janssen e Moeller.

Questi abusi sono da molto tempo al centro delle ricerche sul periodo che precede la Riforma e vorrei ricordare ancora una volta sommariamente i nomi di Heinrich Finke, Joseph Lortz e Hubert Jedin che ha sottolienato il ruolo svolto dagli abusi nelle riforme del Concilio di Trento [21]. Anche la gerarchia del XV secolo ne era ben consapevole. Si trattava del modo di vivere di quei preti che nell'esercizio dell'attività pastorale e della liturgia avevano contatti diretti coi laici, della loro capacità e disponibilità a svolgere i loro compiti in questo campo e nello stesso tempo si trattava di assicurare a questi preti adeguati mezzi di sostentamento. Era in gioco inoltre la situazione del clero regolare, degli ordini religiosi, dell'osservanza delle rispettive regole e della loro funzione nella vita religiosa dei laici. Si trattava infine dell'immagine del

[20] Cfr. più avanti le note del contributo di P. Johanek, nota 18.

[21] Cfr. H. Jedin-R. Bäumer, *Die Erforschung*, cit., pp. 18 ss. e 47 ss., come anche H. Jedin, *Konzil von Trient*, cit., vol. I, particolarmente pp. 111 ss. e 329 ss.

clero in generale e della gerarchia in particolare, dai dignitari dei capitoli e titolari di uffici ecclesiastici fino ai vescovi, alla Curia e al Papa. La letteratura didattica, omiletica e critico-sociale del tardo Medioevo incominciò a esigere da tutti loro la funzione di modello. Essa cercò di sviluppare un modello che derivava dal tipo ideale del sacerdote. Il Tridentino fece, come è noto, di questa immagine del vescovo una delle sue idee guida [22]. Il concetto centrale che si sviluppò nel XV secolo su questi problemi si chiama riforma, riforma della Chiesa «in capite et in membris». Il Concilio di Costanza si riunì sotto il segno di questo concetto e le richieste di riforma si fecero sentire durante tutto il secolo XV. La riforma doveva riguardare proprio le istituzioni della Chiesa ed essa fu ripresa ripetutamente, con successo variabile, a tutti i livelli e in molti modi [23]. Secondo il giudizio degli storici della Riforma protestante essa, alla fine, non riuscì e la continuazione degli abusi fu il fattore essenziale, sebbene non l'unico, che scatenò la Riforma [24].

È vero che Lucien Febvre protestò energicamente contro questo parere scrivendo a proposito della storia della Riforma in Francia: «Reformez le clergé, la religion sera sauvée, c'est l'aveuglement du professionel» [25]. Ma a questa affermazione apodittica occorre contrapporre il fatto che le mancanze del clero e le riforme non realizzate delusero spesso le speranze del popolo dei fedeli e crearono un clima favorevole alla Riforma.

[22] Cfr. più avanti il contributo di P. Johanek, note 5-7, 17 e H. Jedin, *Konzil von Trient*, cit., vol. I, pp. 351 ss.

[23] Cfr. a questo proposito soltanto *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, vol. III/2, Freiburg 1973, p. 490 ss.; E. Meuthen, *Das XV. Jahrhundert*, cit., pp. 74 ss., particolarmente p. 84 e la bibliografia a pp. 197 ss. Cfr. inoltre P.E. Tillinghast, *An aborted reformation: Germans and the papacy in the mid-fifteenth century*, in «Journal of Medieval History», II, 1976, pp. 57-79.

[24] Cfr. soltanto la descrizione sintetica di E. Iserloh, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, cit., vol. IV, 1967, pp. 3 ss. ed i riferimenti in R. Bäumer, *Die Erforschung*, cit., pp. 52 ss.

[25] L. Febvre, *Une question mal posée: Les origines de la réforme*

R i f o r m a — questa è la parola d'ordine dell'intera Chiesa del XV secolo. Il tema dei contributi che vengono qui introdotti riguarda tuttavia il suo ruolo nelle istituzioni ecclesiastiche in Germania, e in modo particolare le condizioni che la riforma ecclesiastica e l'iniziativa religiosa in genere incontrarono in questo paese.

Occorre infine spendere ancora qualche parola intorno ad una cosa che finora non è stata spiegata: che cosa si intende per «Germania» in quest'epoca? Una tale definizione darebbe già un'idea delle condizioni particolari di questo ambito. La Germania o meglio, secondo l'espressione dell'epoca «le terre tedesche» non erano naturalmente identiche con i confini statali delle due Germanie dei nostri giorni. La Chiesa tedesca del XV secolo comprendeva — senza voler incorrere in uno sciovinismo fuori luogo — un territorio molto più grande. Si trattava delle province ecclesiastiche di Magonza [26], Colonia [27], Treviri [28], Salisburgo [29], Amburgo-Brema [30] e Magdeburgo [31]. A queste si potrebbero aggiungere le province di Riga [32] e Praga [33], i vescovadi esenti di Bamberg e Cammin e i vescovadi di Basilea e di Breslavia pur appartenenti ad altre province ecclesiastiche. Queste sono complessivamente cinquantanove diocesi, un numero molto basso rispetto alla vastità del territorio, soprattutto se lo si confronta con la situazione italiana per la quale Denys

française, in «Revue historique», CLXI, 1929; ristampa in L. FEBVRE, *Au coeur religieux du XVI*[e] *siècle*, Paris 1957, p. 41.

[26] Diocesi suffraganee: Augusta, Coira, Eichstätt, Halberstadt, Hildesheim, Costanza, Paderborn, Spira, Strasburgo, Verden, Worms, Würzburg.

[27] Diocesi suffraganee: Liegi, Minden, Münster, Osnabrück, Utrecht.

[28] Diocesi suffraganee: Metz, Toul, Verdun.

[29] Diocesi suffraganee: Bressanone, Chiemsee, Frisinga, Gurk, Lavant, Passavia, Ratisbona, Seckau, Vienna, Wiener Neustadt.

[30] Diocesi suffraganee: Lubecca, Ratzeburg, Schwerin.

[31] Diocesi suffraganee: Brandeburgo, Havelberg, Lebus, Meissen, Merseburg, Naumburg.

[32] Diocesi suffraganee: Dorpat, Ermland, Kulm, Kurland, Pomesanien, Samland.

[33] Diocesi suffraganee: Leitomischl, Olmütz.

Hay ha contato un numero complessivo di 270 diocesi [34].

Ciò significa che quasi tutte queste diocesi, a prescindere dai sei minuscoli vescovadi della provincia ecclesiastica di Salisburgo, occuparono un territorio estremamente vasto e naturalmente poco controllabile. Questo fatto non tardò a comportare inevitabili difficoltà organizzative relative al reclutamento e al controllo amministrativo. Può sembrare una constatazione assai banale, ma è ovvio che questa vastità dei confini delle diocesi tedesche permetteva la creazione di spazi liberi più grandi in cui sottrarsi alle attività del vescovo. Ad ogni modo è certo che il reclutamento e il controllo diretto del clero tramite il vescovo e le sue istituzioni centrali era più difficile che per esempio in Italia in quanto occorreva delegare un maggior numero di compiti. Per comprendere il carattere particolare della Chiesa tedesca occorre ricordare alcuni altri punti — anche se sono ovvie verità — in quanto sono essenziali per i temi qui trattati.

a) La riforma principale della Chiesa «in capite», cioè la riforma della Curia, era, come è noto, essenzialmente fallita. I contributi presentati in questa sede non trattano questo tema. Tuttavia, per quanto riguarda le strutture ecclesiastiche della Germania, è importante constatare che non si era riusciti a regolare i rapporti tra la Chiesa tedesca e la Curia Romana secondo le linee dei padri del Concilio di Basilea. Ciò significava che continuarono quasi nella loro piena dimensione le molteplici intromissioni della Curia nel sistema beneficiario, il deflusso di denaro verso Roma e la giurisdizione d'appello dei tribunali romani. Dopo l'accettazione di Magonza del 1432 che doveva rendere le riforme di Basilea obbligatorie per la Germania, seguì l'altalena dell'ultimo scisma della storia dei papi, che portò alla svolta del Concordato di Vienna del 1448 che fissò per iscritto le condizioni sopra illustra-

[34] D. HAY, *The church in Italy in the fifteenth century*, Cambridge 1977, pp. 110 ss. (trad. it. *La chiesa nell'Italia rinascimentale*, Bari 1979).

te, senza tuttavia creare una situazione soddisfacente. In questo la situazione della Chiesa tedesca era diversa, per esempio, da quella francese dove la prammatica sanzione di Bourges mise nelle mani del re uno strumento efficace per eliminare tali intromissioni della Curia.

b) I vescovi tedeschi erano quasi tutti principi dell'impero e per la maggior parte anche sovrani che regnavano su un territorio più o meno grande che non era in nessun caso identico con la circoscrizione diocesana. La stessa cosa vale anche per altri dignitari ecclesiastici, soprattutto per la maggior parte degli abati. Ciò creava naturalmente dei problemi.

La Chiesa tedesca era inoltre una Chiesa nobiliare nel senso che gran parte delle sue funzioni dirigenti erano riservate alla nobiltà. Ciò valeva in modo particolare per i capitoli delle cattedrali, ma anche per molte comunità del clero regolare e produsse il noto fenomeno per cui queste istituzioni divennero degli «ospizi della nobiltà», cioè luoghi per la loro assistenza. Ancora Lutero aveva accettato questo fenomeno come una cosa del tutto naturale quando occasionalmente scrisse: «... [die] alten stifften und thumen, wilch on zweyffel darauf sein gestifft, das, die weyl nit ein yeglich kind vom Adel Erbs besitzer und regierer sein sol nach deutscher nation sitten, in den selben stifften mocht vorsorgt werden und al da got frey dienen, studieren und gelert leut werden und machen» [35] (tradotto sommariamente: «... negli antichi capitoli trovarono accoglienza quei figli della nobiltà i quali, secondo le usanze della nazione tedesca, non potevano né possedere, né governare, e potevano ivi servire liberamente Dio, studiare, imparare e insegnare»).

Lutero disegnò qui comunque un quadro ideale; egli stesso si augurava che i capitoli delle cattedrali fossero un model-

[35] *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in *Martin Luthers Werke*, vol. VI, Weimar 1888, p. 452.

lo edificante per i fedeli. Nella realtà era diverso. Il modo di vivere nobiliare orientato verso il mondo dei laici rimaneva in ogni caso il modello di vita di questi canonici capitolari e dignitari. Le riforme del XV e già quelle del XIV secolo cercarono di cambiare qualche cosa, ma furono, nel loro complesso, un fallimento. Non vogliamo comunque trattare qui di queste riforme. I contributi di questo volume sulla Chiesa tedesca riguardano piuttosto gli ambiti al di sotto di questo livello, le condizioni strutturali nelle quali si adempivano la cura d'anime, la pratica religiosa e la vita degli ordini religiosi. Si tratta di scoprire se e in quale misura le strutture ecclesiastiche stesse erano inclini alle riforme, le resero difficili o impossibili. Anche se la riforma può sembrare molto importante come concetto centrale del secolo, non si tratta soltanto di essa, ma anche della normalità delle condizioni ecclesiastiche e delle reazioni nell'ambito ecclesiastico di fronte alla situazione sociale e politica del XV secolo.

c) La struttura politica dell'impero era caratterizzata, come è noto, dal fatto che l'intensificazione dei diritti di sovranità e l'intensificazione della signoria nel suo complesso non partivano dal potere centrale dell'impero ma avvenivano nei territori, in un numero straordinariamente alto di essi. Questi territori erano strutturati in modo molto diverso l'uno dall'altro; accanto ai principi territoriali ecclesiastici e temporali esistevano, oltre alle città imperiali, anche delle strutture comunali che, a loro volta, esercivano diritti di autorità. Queste strutture erano molto diverse l'una dall'altra per quanto riguarda la loro grandezza e il grado di concentrazione della loro signoria. Ciò significa anche che questo processo non era ancora concluso, che i diritti di signoria di diversi territori spesso si sovrapponevano o erano contesi. In certe regioni questo processo non si concluderà fino alla fine del vecchio impero. Il duplice ruolo del vescovo come capo spirituale della propria diocesi e principe temporale rendeva questa situazione ancora più complicata in quanto egli fece spesso naturalmente il tentativo di usare i mezzi di potere spirituale di cui disponeva come ordinario della diocesi

per far valere pretese e diritti di signoria temporale. I principi temporali, d'altra parte, cercarono di aggiungere il potere di disposizione sulla chiesa ai loro diritti di sovranità territoriale. Ciò significava influsso nel conferimento dei benefici ecclesiastici, nella disciplina e nella riforma della chiesa e anche accesso al patrimonio ecclesiastico, tassazione del clero e limitazione o addirittura eliminazione della giurisdizione ecclesiastica che spesso poteva intervenire nella giurisdizione del principe territoriale.

Nel corso del XV secolo sia i principi temporali che le città tentarono molte volte di far valere questa loro pretesa e non c'è dubbio che il governo della chiesa esercitato dal principe temporale sia stato il risultato più importante ottenuto dalla Riforma. Wolfgang Reinhard ha recentemente definito la spinta verso la confessionalizzazione, che è strettamente connessa a questo fenomeno del governo sulla chiesa da parte del sovrano, come un impulso per la crescita politica, cioè come un fattore ulteriore e molto efficace nell'opera di intensificazione dei diritti statali e di rafforzamento del potere territoriale [36]. Ciò è, come già detto, fuori discussione. Nella ricerca più recente invece si discute molto del problema se il governo della chiesa da parte del principe temporale durante il periodo della Riforma e dopo rappresenti un fenomeno di qualità completamente nuova o non si tratti in realtà di una logica evoluzione di strutture del XV secolo [37]. In ogni caso la questione degli inizi di un governo della chiesa da parte del sovrano o della città durante il periodo prima della Riforma resta strettamente legata alla questione delle strutture ecclesiastiche del XV secolo, come anche alla problematica delle cause della Riforma.

[36] W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung?*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», X, 1983, p. 263 ss. (trad. it. *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13 ss.).

[37] Cfr. W. BECKER, *Reformation*, cit., particolarmente pp. 69 ss.; bibliografia sul governo ecclesiastico del principe territoriale nel contributo di P. JOHANEK, nota 28.

Non si vuole certo dire con ciò che i problemi e le tematiche qui esposti non siano stati finora trattati dalla ricerca tedesca. Al contrario. Chi si occupa di questo tema si trova di fronte ad una marea quasi incontrollabile di pubblicazioni [38]. Ciò vale nella stessa misura sia per la situazione del clero e la sua riforma che per il problema del governo della chiesa da parte del sovrano che per la storia della pietà. Mentre si dispone, a partire dai lavori di Peter Moraw nel corso dell'ultimo decennio, di un modello per la situazione ugualmente molto confusa dell'organismo politico dell'Impero che permette di vedere un sistema nel suo modo di funzionare [39], non è ancora in vista un tale modello per la chiesa dell'Impero. Sarebbe tuttavia non impensabile l'idea di elaborarne uno. Già Marinus de Fregeno fece, nella sua *Descriptio provinciarum Alamanorum* una netta distinzione tra principi tedeschi vicini e lontani dalla Curia. Egli tentò, del resto, anche di classificare le diverse province a seconda della loro religiosità constatando che la regola del digiuno era ad esempio più osservata dai tedeschi del Nord che non da quelli del Sud [40].

Ma noi non possediamo ancora un tale modello. La grande quantità di studi esistenti riguardano quasi tutti esclusivamente singole regioni e sono determinati dalla ricchezza delle fonti e dall'interesse del rispettivo autore. Ciò non vuol dire che essi non permettano la discussione di problemi fondamentali. Tuttavia non esiste una sintesi comparativa di questi lavori in uno studio complessivo, nonostante la notevole prestazione storiografica su cui si

[38] Non è naturalmente possibile fornire qui una bibliografia completa; si rinvia comunque alle indicazioni dei singoli contributi.

[39] Questo modello viene sviluppato in diversi saggi di Moraw dei quali cito solo alcuni: *Hessen und das deutsche Königtum im Mittelalter*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», XXVI, 1976, pp. 43-95; *Franken als königsnahe Landschaft im späten Mittelalter*, in «Blatter für deutsche Landesgegeschichte», CXII, 1976, pp. 123-138; *Kaiser Karl IV. im deutschen Spätmittelalter*, in «Historische Zeitschrift», CCXXIX, 1979, pp. 1-24.

[40] K. Voigt, *Der Kollektor*, cit., *passim*; sul digiuno cfr. p. 199.

basa il volume di Willy Andreas [41] o l'opera più vecchia di Justus Hashagen [42]. Anche i contributi presentati in questo volume non pretendono di offrire né una tale sintesi né un tale modello complessivo. Sono comunque stati scelti dei temi che possono essere considerati particolarmente caratteristici per la situazione tedesca. Due di essi riguardano la situazione del clero secolare e quella del clero pastorale in particolare. In uno di essi l'autore di questa introduzione tratta il tema del potere disciplinare dei vescovi nelle loro diocesi e le sue effettive possibilità di attuazione nonché gli effetti sul clero ed il mondo laico. Contemporaneamente si tiene conto dei fenomeni che fanno parte dei fattori che provocarono la Riforma.

Anche il saggio di Bernd-Ulrich Hergemöller tratta della cura d'anime e in modo particolare delle forme di organizzazione dell'attività pastorale nelle città del tardo Medio Evo. Con questo contributo si vuole anche attirare l'attenzione su uno dei punti centrali della ricerca tedesca in questo campo. Le ricerche sul tema Chiesa e Città sono state promosse negli ultimi anni soprattutto dal «Sonderforschungsbereich» (Gruppo di ricerca) dell'Università di Tubinga nell'ambito di un progetto di ricerca sul tema «Tardo Medio Evo e Riforma»; sono già stati pubblicati una serie di studi che riguardano la Germania meridionale [43]. Il docente Hergemöller dell'Istituto per la storia comparata delle città dell'Università di Münster svolge in collaborazione con il «Sonderforschungsbereich» («Ricerca storica comparata sulle città») degli studi analoghi [44], e ha esaminato le città anseatiche creando così la

[41] W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende*, Stuttgart-Berlin 1959⁶ (ristampa 1972).

[42] J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931.

[43] Cfr. la collana «Spätmittelalter und Frühe Neuzeit. Tübinger Beiträge zur Geschichtsforschung», Stuttgart 1978 ss., in modo particolare i volumi di K. TRÜDINGER, *Stadt und Kirche im spätmittelalterlichen Würzburg*, 1978 e D. DEMANDT-H. Ch. RUBLACK, *Stadt und Kirche in Kitzingen*, 1978.

[44] Nella collana «Städteforschung» sono apparsi i seguenti volumi attinenti al nostro tema: *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen*

possibilità di un confronto.

Il contributo di Dieter Mertens è dedicato alla situazione nell'ambito della riforma degli ordini religiosi con riguardo anche e soprattutto all'influenza in questo campo del principe territoriale. Heinrich Dormeier, infine, — e ciò ci riporta alle osservazioni fatte all'inizio di questa introduzione — ha esaminato un caso singolo della storia della pietà che ha però un interesse generale. Il suo contributo ci conduce nella città di Norimberga per la quale era particolarmente appropriata l'osservazione di Antonio de Beatis sulla ricchezza di ornamenti delle chiese tedesche [45] e alla quale era anche diretta. La limitazione ad un singolo esempio nell'ambito della storia della pietà è particolarmente lodevole in quanto nessun altra tematica si presta tanto facilmente a deviazioni e strade errate come questa.

I contributi qui presentati che riguardano la situazione tedesca non formeranno alla fine un quadro complessivo abilmente costruito. Sono tuttavia stati scelti alcuni esempi che possono illustrare con particolare efficacia la situazione tedesca e sembrano essere adatti a stimolare la discussione sul carattere delle strutture ecclesiastiche prima della Riforma.

und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit, hrsg. v. F. PETRI, Köln-Wien 1980 (vol. A 10) e *Städtische Führhungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit*, hrsg. v. W. EHBRECHT, Köln-Wien 1980 (vol. A 9).

[45] Cfr. nota 11.

Il contributo italiano alla riforma istituzionale della Chiesa prima della Riforma

di *Denys Hay*

Quando il prof. Prodi mi invitò a partecipare al vostro s e m i n a r i o (e sottolineo la parola seminario in contrapposizione a quella di c o n v e g n o o c o n g r e s s o come fece egli quando mi scrisse per la prima volta), mi sentii molto onorato [1]. Ma io ebbi anche l'ambizione di proporre a lui che avrei parlato del tema che già conoscete: «Il contributo italiano alla riforma istituzionale della Chiesa prima della Riforma protestante». Questa mia ambizione era il risultato del mio modo di non avere le idee chiare — una difficoltà che ormai dovrei considerare come una specie di «invalidità permanente». Dal momento in cui mi sedetti per riflettere su ciò che avrei dovuto dire, mi resi conto che non avevo valutato il peso della parola «istituzionale». Il vostro tema è: «Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della riforma protestante». Il mio titolo era un tentativo di costruire un ponte che mi avrebbe condotto dal meno preciso concetto che avevo della «riforma» alle «strutture ecclesiastiche». Spero che mi perdonerete se vado indietro dalla riforma chiedendomi fino a che punto la riforma in quanto tale coinvolgeva le «strutture ecclesiastiche». A questo punto sono davvero tentato di chiedere ai coordinatori che cosa intendono come «strutture ecclesiastiche». Dobbiamo incominciare con una struttura al cui vertice vi è il papa e che discende da lui o dobbiamo incominciare dal basso della scala, che ad ogni modo, in teoria, conduceva a lui?

[1] Debbo ringraziare il professor Prodi, che (tra altre cortesie) ha procurato una versione italiana di questo breve discorso.

Risolvendo questo problema dobbiamo anche tener presente che a partire dal 1378 vi furono due papi, dal 1409 al 1417 tre, di cui due italiani. E dovremmo ricordarci della risonanza strepitosa delle teorie conciliari avanzate a Basilea, Costanza, Pisa-Milano e nel quinto Lateranense e infine qui a Trento.

A ragione o a torto incomincio dal vertice, con il papa e la curia romana[2]. Si ha sempre infatti la giustificazione che perfino per i non-italiani il tema della riforma era raffigurato come coinvolgente «il capo e le membra» e non vi era nessun dubbio su chi fosse il capo. Un'ulteriore giustificazione è quella che la «situazione istituzionale della Chiesa italiana» dipendeva dal detentore *pro tempore* della sede di San Pietro. Essa dipendeva dal suo carattere, dai suoi parenti, dalle sue ambizioni sia per la chiesa che per se stesso. Gran parte dell'ultimo problema è stato illuminato dal recente libro di Paolo Prodi[3]. Questo studio ammirevole è concentrato principalmente su Bologna ed il conflitto tra l'arcivescovo che aveva autorità spirituale, nominato dal papa e il governatore temporale designato dal medesimo. Non occorre dire che entrambi erano *clerici* e da ciò nacquero le ambiguità e le animosità che si verificarono regolarmente. Tali tensioni non si verificarono nell'Europa settentrionale dove i papi furono più o meno ignorati o usati dai principi come strumento politico. Ciò si verificava anche nei principati più forti della penisola. Ma le circa 300 diocesi dell'Italia

[2] Ho omesso un apparato di note dettagliato. La mia autorità principale sta nel mio piccolo libro, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale,* Roma-Bari 1979. Le aggiunte sono lavori che ho incontrato nei mesi recenti quando non ho avuto molto tempo per le ricerche. Ho l'impressione che più attenzione sia oggi diretta ai periodi Tridentino e post-Tridentino. Vedi, ad es. G. Cozzi, *Il Doge Niccolò Contarini,* Venezia 1958 e altri suoi libri; i libri del professor Prodi su Bologna (infra n. 3) e *Il Cardinale Gabriele Paleotti,* Roma 1959-67; A. d'Addario, *Aspetti della controriforma a Firenze;* e la bibliografia delle opere citate da Marcia B. Hall nel *Renovation and Counter Reformation,* Oxford 1979; qualche riferimento utile nell'articolo di A. D. Wright, *Why the Venetian interdict?,* in «English Historical Review», LXXXIX, 1974, p. 573, nn. 2, 3 (per Milano e Venezia).

[3] *Il sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna,* Bologna 1982.

erano mal distribuite, come conseguenza di una antichissima concentrazione nel Sud dove esisteva una monarchia di tipo più o meno nordico, che però generalmente non aveva abbastanza potere per manovrare le sedi estremamente povere della Calabria, della Puglia, lasciando stare la Sicilia. E perciò fu all'area centrale, soprattutto alla Romagna e alle Marche che i papi diressero maggiormente le loro ambizioni, dove inviarono governatori abili ed aggressivi che non ebbero scrupoli ad ignorare il potere spirituale del prelato locale.

Ciò che spinse i papi ad esercitare un controllo temporale in Italia fu principalmente la loro penuria di denaro liquido. Le fonti più antiche delle entrate spirituali stavano diminuendo; circa metà del reddito del pontefice era costituito da ciò che potremmo chiamare approssimativamente diritti «feudali». La diplomazia tortuosa, gli intrighi e la guerra aperta nell'Italia settentrionale e centrale derivavano da un tentativo del papa di ricuperare il potere in Italia con la forza fisica, come per esempio nelle iniziative di Cesare Borgia e papa Giulio II. Dall'altra parte gli attacchi a Mantova, Milano e soprattutto a Venezia spogliavano la Camera di denaro; essi privavano naturalmente anche spesso il papa del potere di nominare prelati, in quanto nell'Italia settentrionale e centrale le sedi direttamente soggette al papa, come quelle del meridione, furono poche. Il potere o la forza temporale furono ancora più importanti da quando perfino in Italia l'interdetto e la scomunica erano diventati *vacua nomina* come lo erano stati da molto tempo negli altri paesi cristiani. Curiosamente l'unico aspetto del potere spirituale del papa che quest'ultimo poteva usare qualche volta con efficacia, fu il suo potere di dispensare dagli impedimenti al matrimonio; ciò gli conferì una certa posizione di forza nelle contrattazioni con principi territorialmente ambiziosi (ma, naturalmente, non servì per estorcere concessioni da parte di Venezia dove di solito le liti sulle nomine per le sedi si prolungavano).

Forse il contributo del prof. Prosperi sull'organizzazione diocesana tratterà dei problemi che gli sporadici sinodi

diocesani o provinciali cercarono di risolvere[4]. Preferisco rivolgermi ad un'altra più nobile fonte di attacchi critici e proposte di riforma. Mi riferisco a quelle occasioni in cui i cardinali si impegnavano per iniziative di vario tipo prima del conclave per eleggere il papa. Queste capitolazioni stese in vista dell'elezione che avrebbero dovuto riflettere al livello più alto le riforme non riuscirono a essere imperative. Esse s'incontrano dal XIV secolo fino alla Riforma e hanno due elementi in comune. I cardinali si impegnavano individualmente ad attuare delle riforme ma il cardinale che era eletto papa[5] non attuava la riforma, alcuni papi dichiararono anche illegali le capitolazioni, come fu poi definitivamente deliberato nel 1680. È vero che queste capitolazioni interessavano, in teoria, tutta la Chiesa. Ma, tranne la breve eccezione di Adriano VI, i papi, dopo il Concilio di Costanza, erano italiani di nascita (o d'adozione come nel caso dei due pontefici Borgia) e se ricorrevano a riforme, come alcuni di loro fecero, non rispettando le capitolazioni, essi lo facevano con esperienza italiana e tenendo soprattutto presenti i problemi italiani. E questo è essenzialmente vero anche nel caso dei deboli tentativi di riforma fatti dai concili stessi. Lo stesso concilio di Costanza si sbriciolò in una serie di cosiddetti «concordati nazionali (in cui l'Italia, sembra, era inclusa nei cosiddetti concordati «latini» che comprendevano anche la Francia e la Spagna) e, come in tutte le capitolazioni a partire dalla prima, nel 1362, lo scopo principale dei programmi dei cardinali era di assicurarsi la loro fetta della «torta papale» e la loro parte del potere del pontefice; i cattolici transalpini, come Pastor, dicono « più della parte che gli competeva». Ma Pastor, come molti ultra-montani, viveva in un mondo dove le definizioni e gli scopi del Vaticano I erano assiomatici.

[4] Non ho udito la comunicazione del professor Prosperi, perché una malattia seria di una delle mie figlie mi ha impedito di essere personalmente al Seminario. Mi rincresce se alcune ripetizioni risulteranno qui e altrove.

[5] Solo Urbano VI non era porporato prima della sua elezione.

Quando ci rivolgiamo dal collegio dei cardinali ai papi 'riformatori' troviamo che la frase 'reformatio . . . in membris' è potenzialmente interpretata con riferimento alla curia romana e ai suoi dipartimenti. (Con eccezione delle proposte presentate da Nicola Cusano al papa e perfino in queste egli spende tuttavia gran parte del suo tempo in suggerimenti per la riforma della curia). Il progetto di bolla di Pio II, infatti, si concentra, dopo aver ricapitolato la sua *professio fidei*, sulla curia ed i suoi funzionari.

Ci sarebbe molto da aggiungere, non c'è bisogno di dirlo, sugli effetti che una tale disciplina nella Roma papale avrebbe provocato universalmente nella Chiesa. Roma era piena di parassiti, scrivani ansiosi di promozioni, prelati in cerca di guadagni mediante lo scambio di benefici, uomini senza scrupoli che avevano fatto fortuna comprando privilegi e promozioni. Il risultato di queste operazioni (che naturalmente non erano per niente nuove nel quindicesimo secolo) fu l'infiltrazione della corruzione sino ai livelli più bassi, all'episcopato, agli ordini religiosi e alle unità parrocchiali che si stavano moltiplicando in Italia alla fine del Medio Evo. Il tema di questo seminario è centrato sull'amministrazione e non sulla definizione del dogma che occupò tanto tempo del Concilio di Trento e che, secondo me, è ciò che la parola 'riforma' evoca immediatamente, per lo meno ad un protestante dei paesi nordici. Basta però fare un elenco dei principali *desiderata* nella Chiesa prima della riforma per rendersi conto di quanto fosse necessario un cambiamento amministrativo. Dai preti ci si aspettava che fossero uomini istruiti, in ogni caso almeno più dei loro parrocchiani; in pratica l'unica istruzione che la maggior parte di loro possedeva fu una specie di apprendistato presso un altro prete il quale normalmente non era probabilmente neanche lui istruito. Perfino i pochi che avevano frequentato una scuola o un'università (e questi uomini normalmente si aspettavano una carriera migliore di quella di parroco) non potevano vantare nel loro *curriculum* nessun elemento di ciò che più tardi si sarebbe chiamata teologia pasto-

rale, eccetto alcuni manuali per confessori e preti che si stavano diffondendo e di cui il più importante era, suppongo, il *Liber sacerdotalis* del Castellani. E vi furono anche le ammonizioni dei grandi predicatori del quindicesimo secolo. Fino a che punto si estesero gli effetti degli ammonimenti di Bernardino e dei suoi contemporanei predicatori che resero famosa l'Italia per l'arte oratoria? È fuori dubbio che tali sermoni potevano, ogni tanto, avere degli effetti drammatici, il loro influsso permanente può essere comunque guardato con maggior scetticismo [6]. E quante persone si confessavano tranne che in termini generali secondo la prescrizione annuale a Pasqua? I temi dei predicatori sono ripetitivi e ciò fa presumere che essi erano così poco efficaci come il *confiteor*, cioè una risposta più o meno meccanica al richiamo al pentimento. Simonia e pluralismo furono condannati nel progetto di bolla di papa Pio II come erano già stati condannati da secoli dai papi, dai vescovi riformatori e dai concili. Le iniziative dei primi papi culminarono nell'istituzione della commissione di sei cardinali nominata da Alessandro VI durante il breve periodo di shock che egli visse dopo l'assassinio di suo figlio, il duca di Gandia. Noi conosciamo bene questo progetto di riforma, destinato come quelli immediatamente precedenti al fallimento, in quanto i documenti di lavoro della commissione sono stati conservati e raccolti in due volumi probabilmente durante il pontificato di Paolo V (1605-21). Queste collezioni sono nella Biblioteca Vaticana e sono state utilizzate estesamente da Celier, Tangl e altri quando essi raccolsero i documenti papali di riforma (Niccolò da Cusa, il progetto di bolla di Sisto IV e una miscellanea di privilegi papali per i corpi curiali così come le richieste avanzate dai vari dipartimenti della curia). Sebbene nulla si fosse concretato dai rimorsi di Alessandro VI, la materia trattata in queste filze sembrava pericolosa e scottante ancora nel

[6] Un recente contributo è di M. MONACO, *Aspetti di vita privata e pubblica... nelle prediche del beato Bernardino da Feltre*, in *Studi Storici in onore di Massimo Petrocchi* (Storia e letteratura, 153), Roma 1983, pp. 78-196.

diciannovesimo secolo quando il Primo Custode della Biblioteca, I. Carini, scrisse in un foglio volante del codice Vat. Lat. 3883 l'avvertimento «Si averte, che il presente manoscritto è da darse in istudio con molta cautela» [7]. È difficile rendersi conto oggi quanta cautela era ritenuta necessaria in questa tarda data nel permettere lo studio di documenti che concernevano quasi esclusivamente suggerimenti per aumentare l'efficienza della cancelleria, della dataria, della camera, della penitenzieria e così via e ciò al tempo di Alessandro VI (e forse di Giulio II che presumibilmente decise di non buttare via queste carte). La spiegazione risiede probabilmente nelle allusioni al concilio di Basilea contenute in questo materiale [8].

Vale anche la pena ricordare che la 'riforma' non comportò una trasformazione improvvisa e sconvolgente. Qualche volta penso che sia nelle zone cattoliche che in quelle protestanti dell'Europa il momento del cambiamento effettivo, per lo meno per quanto concerne il clero, sia avvenuto nel diciannovesimo secolo e non nel sedicesimo. Prendiamo per esempio la decisione presa al Concilio di Trento che ogni diocesi doveva avere un seminario per la preparazione dei ragazzi e dei giovani al sacerdozio. Questa decisione era palesemente non realistica in molte delle sedi minori particolarmente numerose nell'Italia meridionale e non fu mai attuata in molte di esse; nel decreto tridentino a dire il vero il provvedimento tiene conto di alcune di queste difficoltà [9]. Tuttavia, l'istituzione di seminari fu spesso compiuta molto tardi anche in alcune sedi maggiori. Qui a Trento, per esempio, il seminario diocesano non fu fondato prima del 1593 nonostante che proprio in questa città il Concilio

[7] Isidoro Carini di Palermo (1843- morto a Roma nel 1895) fu incaricato come custode dell'Archivio Segreto Vaticano, aperto agli studiosi regolarmente per la prima volta il I gennaio 1881.

[8] Un eco certamente del primo Concilio Vaticano.

[9] Cfr. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. G. ALBERIGO e altri (Istituto per le scienze religiose) Bologna 1973³, p. 753.

nella sua 23a sessione del 15 luglio 1562 avesse decretato che tutte le diocesi dovevano disporre di una tale istituzione. In Italia infatti, alcuni seminari erano stati istituiti precedentemente. A Bologna, Perugia e Pavia ne erano stati fondati alcuni che non ebbero vita lunga, mentre quelli fondati a Roma nelle ultime decadi del quindicesimo secolo dai cardinali Capranica e Nardini durarono molto di più. Inoltre un certo numero di conventi domenicani ammetteva studenti alle proprie classi di teologia, specialmente nelle città universitarie, anche se sino alla metà del sedicesimo secolo gli italiani ambiziosi spesso andavano a Parigi per gli studi teologici [10]. Quali benefici ciò abbia portato alla riforma della teologia in se stessa non è chiaro. Di quale aiuto era per un parroco sapere un po' di greco e di latino nell'ispirazione e nella guida del suo gregge in un beneficio con cura d'anime? Ma l'istruzione del clero prima della Riforma e nei secoli successivi consisteva proprio in questo, in tutti i paesi cristiani. Soltanto circa un secolo fa una istruzione sistematica nella conoscenza della Sacra Scrittura fu imposta nella Scozia calvinista e nell'Inghilterra anglicana. E soltanto 15 anni fa lo studio dell'ebraico fu eliminato come materia obbligatoria per tutti gli studenti di teologia in Scozia. È ovvio che in un'epoca di dispute teologiche era essenziale per i controversisti saper leggere la Bibbia e i padri della Chiesa nelle lingue originali. Ma l'istruzione in questi misteri produsse davvero dei buoni parroci o vescovi efficienti? O fece soltanto alimentare la fiamma dell'*odium theologicum*? L'Italia era relativamente libera da questa malattia. Verso la metà del quindicesimo secolo esistevano nella penisola circa 20 università, cioè più delle 17 della Francia, Inghilterra e Scozia messe insieme, ma il primato delle facoltà di teologia fondate a Parigi, Colonia ed Oxford era sostituito in Italia dal primato delle facoltà di diritto. Perfino presso l'Università della Sapienza, a Roma, non esisteva una facoltà di teologia prima di Leone X.

[10] Il novellista domenicano Matteo Bandello ne fu un assai tardo esempio.

Si ha anche l'impressione che le visite pastorali in Italia, fossero esse effettuate dal vescovo o da un suo delegato, costituivano piuttosto una meccanica routine. Ma credo che la nostra conoscenza di esse presenta molte lacune perché i vescovi italiani non tenevano registri come i loro colleghi in Inghilterra, Spagna o in altre parti del mondo latino. Queste testimonianze furono piuttosto conservate sotto forma di atti notarili. Gli archivi notarili, per quanto concerne la chiesa italiana, non sono stati ancora del tutto esplorati e, come molti atti della curia e delle diocesi in Italia, sono stati studiati molto di più da storici della Chiesa di altri paesi (per esempio il *Calendar of Papal registers for Britain*). Questi atti delle visite che ci sono rimasti rivelano una chiesa non molto differente da quella degli altri paesi. Le domande del Visitatore erano sempre quelle: piove dal tetto? gli oggetti sacri sono tenuti con la dovuta cura? Ci si chiede se tutti i paesi hanno l'equivalente del proverbio inglese «La pulizia è vicina a Dio». Forse ce l'hanno.

Così le proposte di riforma nei vari dipartimenti della curia stessa sono difficili da valutare in quanto non esistono studi sistematici da parte italiana dei grandi registri di ogni tipo conservati nell'Archivio Segreto Vaticano che per quasi duecento anni hanno fruttato risultati così sorprendenti a studiosi non italiani. Quanti uomini di origine italiana furono ordinati nelle cerimonie papali ricordate nei formulari, per esempio, i quali (come molti stranieri il cui numero era superato di gran lunga dagli italiani), si sospetta, cercarono così di evadere le prescrizioni canoniche per i differenti gradi dello stato clericale? Le stesse riflessioni sorgono esaminando i documenti sui cambi di benefici o, peggio, scambi di benefici e di una moltitudine di grazie e privilegi che piovevano su un clero talvolta non disposto ad accettarli ma di solito alla fine compiacente con il papa ed i suoi funzionari [11].

[11] Varii aspetti dell'influenza di Roma e della Curia ora in John D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome*, Baltimore-London 1983, specie la parte prima, pp. 3-112.

Vi sono alcune testimonianze secondo le quali alcuni italiani non erano contenti dell'ambiente clericale del loro paese. Vorrei citare, avvicinandomi alla fine di questa sintesi molto inadeguata, una lettera del 1465 scritta da Jacopo Ammanati a Richard Olivier, cardinale di Costanza: «Sono un italiano e ho vissuto per quattordici anni tra i sudditi della Chiesa. Credetemi, il nostro popolo non ha lo stesso rispetto per i suoi vescovi come lo avete voi al di là delle Alpi». La promozione che fece del francese Richard Olivier un cardinale (con l'appoggio del re di Francia) vide anche l'elevazione di Enea Silvio Piccolomini alla porpora del senato papale. La sua stessa carriera costituisce un commento (*commentarii*, la sua parola favorita) sufficiente sulla curia la quale egli sperò invano di riformare.

In tutto ciò che ho detto ho cercato, seppure con difficoltà, di limitarmi alla riforma istituzionale e di evitare due campi di cui si occupano altri due partecipanti del seminario: l'organizzazione diocesana e gli ordini religiosi. Sarà molto interessante per me vedere come questi temi saranno svolti dai professori Prosperi e Zarri. Sarà anche molto interessante vedere come il prof. Rusconi tratterà del laicato nella Chiesa come istituzione perché ciò mi avrebbe condotto a discutere gli aspetti spirituali della «riforma prima della Riforma protestante» [12].

Ho detto all'inizio che avrei parlato della riforma al vertice — i papi, i cardinali e la curia romana. Avrei naturalmente potuto provare ad incominciare dal basso della gerarchia, con la parrocchia. Questo mi avrebbe posto comunque due problemi difficili: primo, un confronto tra le parrocchie delle città italiane e quelle delle zone rurali; secondo, le relazioni legali e pubbliche tra clero e

[12] Vedi sopra n. 4. Ho già scritto nel mio libro che ho trovato molto importante per la questione della riforma degli Ordini il libro di Ph. McNair, *Pietro Martire Vermigli in Italia. Anatomia di una apostasia*, Napoli 1972; per qualche riflessione e riferimento recentissimo vedi G. Fragnito, *Il Cardinale Gregorio Cortese... nella crisi religiosa del cinquecento*, in «Benedictina», XXX, 1983, pp. 1-144.

popolo. Sulla prima questione sarebbe stato auspicabile considerare la crescita continua delle chiese battesimali nel tardo Medio Evo. Sembra evidente che ciò era un processo costante, ma era così dappertutto nella penisola? Pare di no e sembra anche che le parrocchie nuove (nel senso italiano delle chiese battesimali) erano relativamente più diffuse nelle zone rurali e al nord di Roma che non nelle città e nel Regno. Ma non ho ancora conosciuto una discussione su questo tema. Le relazioni formali tra Chiesa e Stato a livello di parrocchia sono state studiate, a quanto ne so io, per pochi luoghi (sono state trattate, per esempio, nel libro su Milano del professor Prosdocimi [13]). Fino a che punto fu osservato effettivamente il *privilegium fori*? Era spesso calpestato dalle autorità più elevate come ha dimostrato il prof. Prodi nel caso di Bologna? Ma ai livelli più bassi l'Italia era molto differente dalle altre parti del mondo cristiano dove dei laici arrabbiati potevano linciare un prete cattivo o impopolare prima che egli avesse il tempo di appellarsi al suo clero?

Vi sono tanti fatti della storia della Chiesa italiana che non conosciamo ancora. Io sono certamente troppo ignorante per discutere i problemi ai quali ho appena accennato. Forse vi ho dato l'impressione di essermi troppo appoggiato al mio piccolo libro [14]. Sarei molto contento di sentire le vostre critiche su questo libro e sulla breve sintesi che ho appena fatto di un soggetto così enorme.

[13] L. Prosdocimi, *Il Diritto Ecclesiastico nello Stato di Milano dalla signoria Viscontea al periodo Tridentino,* Milano 1941.

[14] Vedi sopra n. 2.

«Dominus beneficiorum»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500

di *Adriano Prosperi*

1. Il «dominus beneficiorum», colui che una lunga tradizione addita come l'incontrastato signore della materia beneficiaria nell'ambito della Chiesa pretridentina è il papa; a lui dunque, insieme a questo potere discrezionale, è stata addebitata la responsabilità di tutto ciò che non andava bene nei modi di selezione del personale ecclesiastico e di conferimento dei benefici. Non occorre, per questo, ricorrere a testi del movimento di riforma luterano o zwingliano o calvinista: l'accusa più secca e più aspra si trova proprio consegnata in un testo redatto per incarico del papa stesso da un gruppo di prelati e cardinali tra i più rappresentativi (ne doveva uscire un altro papa e almeno un validissimo candidato al soglio pontificio): il *Consilium de emendanda ecclesia*. Secondo i prelati che lo sottoscrissero, all'origine dei molti abusi che corrompevano la vita della Chiesa c'era la dottrina secondo la quale il papa era autorizzato a disporre liberamente di tutti i benefici ecclesiastici come loro «dominus». Contro una simile dottrina — osservavano gli illustri prelati — si spuntava anche l'accusa più temibile per il capo di una istituzione preposta all'amministrazione delle cose sacre, quella di simonia: poiché il padrone può vendere ciò che è suo, l'ombra di Simon mago non minaccia il papa che fa compravendita di benefici. Era vera questa opinione? i prelati non si impegnavano in una confutazione canonistica; avevano esperienza politica e responsabilità di governo della chiesa: si limitavano quindi a osservare che non era difficile per un papa farsi dire da maestri del diritto quel che gli faceva comodo,

dato che l'adulazione allignava naturalmente nelle corti. Per quanto li riguardava, la loro opinione era che da quella dottrina erano derivati tutti gli abusi che avevano rovinato la chiesa, come dal cavallo di Troia i guerrieri achei. Così, tra una citazione di s. Paolo e un'immagine di Omero, gli autori del *Consilium* ingaggiarono la loro battaglia contro i canonisti, colpevoli di aver fornito al potere papale gli argomenti e i pretesti per mandare — essi dicevano — la chiesa intera in perdizione. Si trattava infatti di una battaglia per riformare (o come si preferisce nel *Consilium*, «restaurare») la chiesa, per ricondurla ai suoi antichi fastigi dallo stato disperato e rovinoso in cui appariva ai loro occhi: obbiettivo capace allora (1536) di unire uomini che di lì a poco si sarebbero combattuti aspramente, come i cardinali Carafa e Pole.

Questo documento, come si è detto, è senza dubbio il più duro atto di accusa nei confronti delle responsabilità storiche del papato che allora si potesse indirizzare ad un papa: le circostanze in cui fu composto e il quadro che l'Europa cristiana offriva allora a chi la guardava dall'osservatorio romano bastano a spiegare perché si potesse impunemente parlare così al pontefice. La dottrina del papa «dominus» poteva venir ribadita senza incertezze nei trattati dei canonisti in quegli anni [1], ma non aveva più riscontri effettivi nella realtà di non pochi paesi europei. Vedremo meglio più avanti come tale dottrina avesse dovuto durante tutta la sua esistenza fare i conti con la realtà, cioè con le richieste e i diritti accampati da altre autorità, con le tradizioni e con le norme preesistenti: ma non c'è dubbio che, nell'Europa di Lutero e di Enrico VIII, l'esperienza di uomini come Gaspare Contarini, Reginald Pole, Giampietro Carafa, Girolamo Aleandro, Gian Matteo Giberti, bastava ad avvertire quanto poco spazio restasse per quelle pretese. Anche la

[1] Cfr. P. Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*, rist. an. Graz 1959, III, pp. 113 ss.; G. Philipps, *Kirchenrecht*, 1855, rist. an. Graz 1959-60, V, pp. 470 ss. In quegli anni veniva ristampato a Roma il trattato di I. B. Caccialupus, *De pensionibus*, per F. M. Calvum, 1531 (e 1539): v. p. 4.

questione della simonia veniva toccata dai compilatori del *Consilium* non tanto per le sue implicazioni teologiche (o per usarla come spauracchio nei confronti del papa) quanto piuttosto per segnalare a quali deformazioni dottrinali si potesse arrivare pur di coprire dei comportamenti discutibili: nessuno dei firmatari del *Consilium* pensava, evidentemente, che si potesse revocare in dubbio quel che avevano imparato dalla *Summa* di s. Tommaso durante i loro studi [2]. Che poi in Roma si dicesse tranquillamente quel che essi riferivano — non potere il papa commettere mai simonia — risulta anche da altre fonti [3]. Per quanto riguarda la disponibilità del papa a lasciarsi dire cose come quelle che si leggono nel *Consilium*, la si può dare per scontata: non solo per il fatto stesso della scelta di simili consiglieri, dalle cui biografie comparate si potevano già allora dedurre i consigli di cui erano capaci, ma anche perché non era da allora che si cercava nell'ambito della corte papale di muoversi in quella direzione. Non poche cose tra quelle proposte erano già previste nelle bolle papali del concilio Lateranense V; altre erano ben più antiche, ma di recente richiamate in uso, come la norma che vietava ai figli di preti di essere investiti del beneficio paterno [4]. Tutto questo lo si ricorda non per rifare la storia dei provvedimenti di riforma del papato romano nel '500, ma per ricordare che

[2] «...Papa potest incurrere vitium simoniae, sicut et quilibet alius homo; peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius quanto maiorem obtinet locum: quamvis enim res Ecclesiae sint eius ut principalis dispensatoris; non tamen sunt eius ut hominis et possessoris; et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiae alicuius, non careret vitio simoniae...» (*Summa Theologiae*, 2, 2, q. 100).

[3] «Se osa decir en Roma que el papa no puede cometer simonia», affermava uno spagnolo nel 1512 (J. DÖLLINGER, *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte*, 1882, rist. an. Frankfurt 1967, III, p. 204, n. 6). Cfr. H. JEDIN, *Kann der Papst Simonie begehen?*, in *Kirche des Glaubens Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*, II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1966, pp. 264-284.

[4] La bolla «contra bastardos» di Clemente VII è del 3 giugno 1530; cfr. in *Magnum Bullarium Romanum*, Romae 1745, rist. an. Graz 1965, vol. IV, pp. 92 s.

il *Consilium* non è preso qui per quella straordinaria prova di coraggio che faceva mancare il respiro a uno storico come Jedin [5] (che non difettava certo né di coraggio né di respiro): il giudizio di Jedin non è da prendere alla leggera, data la sua grande conoscenza di queste cose e di questi ambienti. Ma, se confrontiamo questo documento con quello che due monaci camaldolesi avevano indirizzato ad un papa nel pieno meriggio trionfale del soglio romano, nel 1513, il testo del 1536 appare più limitato e chiuso, più attento alle necessità impellenti di riordinare una struttura fatiscente e di turare falle che non potevano sfuggire nemmeno al più distratto dei pontefici. Con tutto ciò, il documento conserva il fascino di un rapporto crudo e senza infingimenti dall'interno di una grande istituzione in crisi, redatto da chi non può sfuggire, per la sua posizione, alle responsabilità di curatore fallimentare. Per questo lo si è individuato come punto di riferimento importante per valutare a quale partito si decise di appigliarsi in un momento critico che necessitava decisioni e scelte. Si tratta insomma di un documento che meglio di altri mostra con quali parametri si preparasse ad agire il gruppo dirigente della Chiesa romana. Né vale a sminuirne il significato il fatto che restasse per il momento senza effetti visibili e che fosse anzi rivolto contro chi l'aveva voluto da parte della propaganda antiromana, costringendo uno dei suoi autori — diventato papa nel frattempo — a inserirlo nell'indice dei libri proibiti. Resta il fatto che le idee affermate in quel testo dovevano caratterizzare la ripresa cattolica, vigorosissima nel resto del secolo e oltre. Allora, in un momento di emergenza e di scelte dure, il passato venne sottoposto a un sommario processo e la realtà molto variegata del beneficio ecclesiastico venne semplificata e irrigidita in una forma che apparve la più saldamente radicata nella buona tradizione antica. La secca alternativa possesso privato-utilità pubblica non esprimeva certo che una parte minima delle facce che nella società medievale

[5] «Anche allo storico manca quasi il respiro...»; H. JEDIN, *Storia del Concilio di Trento*, vol. I, trad. it. Brescia 1973², p. 474.

il beneficio aveva assunto: ma l'antitesi esprimeva una coscienza nuova, già largamente maturata, della funzione che l'ecclesiastico doveva svolgere nella società. Il processo alla teoria del papa «dominus» e padrone incontrastato serviva per affermare che era finita e non si poteva più riproporre una concezione privatistica dell'ufficio ecclesiastico e che da ora in poi avrebbe dominato un'idea opposta, quella della prevalenza dell'ufficio sulla persona e del pubblico sul privato [6]: nel conferire i benefici, insomma, si doveva pensare non più agli interessi privati del titolare ma a quelli pubblici e collettivi del gregge cristiano. Da questo fondamento discendevano tutte le altre conseguenze: la preparazione dei candidati e gli esami per accertarla, la consistenza economica del beneficio e l'abolizione di pensioni e gravami, la proibizione di ogni forma di privatizzazione comunque mascherata e, in maniera particolare, di ogni forma di trasmissione ereditaria che legittimasse comunque la crescente spinta all'appropriazione e alla spartizione di quei beni. Basterebbe confrontare quello che avvenne allora negli uffici e benefici ecclesiastici con l'assetto contemporaneo degli uffici statali per misurare la portata effettiva della svolta impressa alla vita della chiesa. Principi analoghi dovevano affermarsi nell'amministrazione statale in tempi successivi e solo dopo che la spinta alla privatizzazione dell'ufficio fu portata fino alle ultime conseguenze. Dunque, in conclusione, sotto il velo della restaurazione dell'antico, si compì allora un cambiamento importante e profondo: la realtà della struttura ecclesiastica così com'è stata vissuta nei secoli della prima età moderna fu caratterizzata in maniera sostanziale dalle idee che si trovano esposte nel *Consilium* e, in particolare, dalla scelta di affidare di nuovo al clero secolare il compito di amministrare le cose sacre e di governare la collettività, dopo la lunghissima

[6] G. Barraclough, (*Papal Provisions. Aspects of Church History, constitutional, legal and administrative in the later Middle Ages*, Oxford 1935, rist. an. 1971, pp. 77 s.) ha sottolineato come i canonisti dell'età classica tendano a minimizzare le differenze tra beneficio e proprietà secolare.

parentesi di predominio dei frati. Il protagonista tridentino delle parrocchie e delle diocesi è una figura sociale nuova e i suoi tratti sono definiti nel *Consilium* in una maniera che non lascia dubbi sulla chiarezza di idee raggiunta a quella data dalle supreme autorità della chiesa (si ricorderà che nello stesso documento si leggono anche proposte, peraltro non realizzate in seguito, tendenti ad abolire tutti gli ordini conventuali). Pertanto, questa può essere individuata come una data significativa, «periodizzante».

2. Insistere sul significato di svolta che l'età della Riforma ebbe da questo punto di vista è necessario se si vuole riconsiderare la storia dei benefici ecclesiastici senza le ipoteche poste dalla Riforma. In particolare, c'è un'ipoteca moralistica che grava da allora su tutta la materia e che ha finito per condizionare anche la storiografia più lontana da preoccupazioni di quel tipo. Il punto di vista che si impose a questo proposito nel corso delle polemiche cinquecentesche fu quello che connetteva rigidamente il possesso di un beneficio ecclesiastico con l'esercizio dell'ufficio relativo e, in particolare — se si trattava di un beneficio con cura d'anime — con l'obbligo di risiedere in mezzo ai fedeli da curare e di prepararsi seriamente ai propri doveri di governo spirituale. Da un simile punto di vista, la storia precedente non poteva non apparire come una lunga serie di abusi: e come tale fu bollata e ripudiata, sia dagli avversari della Chiesa di Roma sia (come abbiamo visto) dal suo stesso vertice cardinalizio. Così, in definitiva, l'ombra lunga della Riforma — o meglio, delle due Riforme, protestante e cattolica — si è proiettata sull'intera materia costringendo ogni descrizione o ricostruzione storica a riproporre il binario obbligato di un processo che va dalla corruzione al risanamento, dagli abusi alla restaurazione, dai titolari di benefici noncuranti di obblighi ecclesiastici al clero residente e preparato dell'età tridentina. Scuotere questo pregiudizio moralistico è tanto più difficile quanto più la materia rimane nell'ambito della storia della Chiesa; in

realtà, ad una considerazione poco meno che superficiale appare evidente che la questione dei benefici ecclesiastici ha interessato i più svariati momenti della società europea del tardo Medioevo e che soltanto tenendo presente questo suo diverso modo di configurarsi rispetto all'età tridentina è possibile svincolarsi dalle polemiche cinquecentesche. Dall'età della lotta per le investiture, intorno alla materia beneficiaria si erano accumulati interessi, alleanze, vincoli e ambizioni profondamente radicati e connessi alle molteplici funzioni assunte allora dalla struttura ecclesiastica. Essere in grado di disporre di un beneficio ecclesiastico voleva dire non solo avere mezzi economici per contrarre alleanze e per gratificare amici e clienti, ma anche godere di un potere particolare, che investiva l'ambito simbolico. Se si riflette alla quantità di ragioni per cui i fedeli vennero richiedendo, costituendo e dotando tutta la sterminata varietà di istituzioni affidate al clero per la sua opera di mediazione tra questo e l'altro mondo, non ci si può stupire poi per la molteplicità di usi a cui quei beni vennero destinati. Per una famiglia patrizia, non solo disporre di canonicati e abbazie per i propri figli cadetti ma anche avere una cappella di famiglia riccamente dotata e ben officiata, in grado di rivaleggiare con le più importanti chiese cittadine, fu per secoli un fondamentale simbolo del proprio *status*, come d'altronde il senso di appartenenza ad una comunità si definì per lo più intorno al campanile e al battistero, con l'erezione di pievi e parrocchie. Nelle sue ricerche sull'antropologia religiosa del cristianesimo medievale, John Bossy ha ricostruito l'ampia gamma di usi e destinazioni della messa [7]: se ne ricava indirettamente qualche lume sull'accanimento con cui si poteva combattere per garantirsi il controllo su poteri così importanti e misteriosi, in questo e nell'altro mondo. Che poi si distinguesse tra titolari e cappellani dei benefici curati e che i primi consumassero le rendite del beneficio in altre occupazioni

[7] J. Bossy, *The Mass as a social Institution 1200-1700*, in «Past and Present», n. 100, 1983, pp. 29-61.

non pare cosa degna di particolare meraviglia. Questa, «della non residenza del titolare dell'ufficio» come ha ricordato Chabod (non senza, anche lui, una vena di riprovazione morale di marca tridentina) «era piaga comune, allora, alla Chiesa e allo Stato» [8]: ma era anche l'esito naturale della separazione originaria tra le rendite dell'ufficio e i poteri esercitati attraverso quello. Nel caso del beneficio curato, l'importante era che l'ufficio dei riti sacri venisse esercitato; se poi il titolare poteva subappaltarlo a un cappellano riservandosene un utile personale da usare in altra attività, tanto meglio. Non si esigeva dal clero molto di più rispetto al dir messa e amministrare i sacramenti; al resto pensavano i frati, ai quali apparteneva il compito di predicare e insegnare e anche quello di dar lezione di morale attraverso la confessione. Il successo della polemica umanistica contro la «superstizione» fratesca in nome di una «vera religio» depurata e spiritualizzata portò, fra tante altre conseguenze, all'aumento delle esigenze e delle richieste rivolte al clero secolare, che divenne un corpo professionale soggetto a norme ben precise. Contemporaneamente, la fame cresciuta a dismisura nei confronti dei beni e delle rendite ecclesiastiche trovò modo di sfogarsi in molti modi (di cui le secolarizzazioni della Germania luterana e i provvedimenti di Enrico VIII in Inghilterra furono gli esiti più clamorosi ma non gli unici). Gli esempi si potrebbero moltiplicare: accanto alle parrocchie si dovrebbero ricordare le roccaforti del privilegio aristocratico costituite dai canonicati, le ricchissime prebende abbaziali oggetto di tanti desideri e poi ancora i vescovati. Ma ci si limita solo a ricordare, per il momento, quanto varie e complicate erano le componenti che agivano in questo ambito e come sia anacronistico ridurre tutto a quelle questioni della non residenza e della ignoranza del clero su cui — dalla visita di Lutero alle chiese sassoni fino all'opera dei prelati tridentini — si concentrò la volontà riformatrice del '500.

[8] F. Chabod, *Stipendi nominali e busta paga effettiva dei funzionari dell'amministrazione milanese alla fine del Cinquecento*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, vol. II, Roma 1958, pp. 187-363; cfr. p. 313.

Quella che abbiamo chiamato l'ombra lunga della Riforma si è proiettata anche per altri versi sulla questione di cui dovremmo occuparci. La storia della gestione dei benefici ecclesiastici è stata vista come la premessa necessaria per intendere gli avvenimenti del '500 e la fine dell'unità religiosa europea. Lo strapotere papale in materia è stato messo sotto accusa come il responsabile in prima istanza della crisi che doveva seguire: insomma, la ricerca delle cause ha dominato in questo campo, trasformando la storia dell'amministrazione dei benefici in una comparsa giuridica nel processo a carico del papato. «C'est à Avignon qu'on peut aller chercher les origines de la Réforme protestante»: questa conclusione di uno studio di Berlière[9] è emblematica di un modo di procedere che, per quanto non ci appartenga più, non è tuttavia completamente scomparso nemmeno dai nostri studi. Certo, ha cessato di esserci familiare quell'idea di storia come processo unilineare che proprio in una certa immagine della Riforma protestante aveva trovato espressione: nello stesso tempo, si è logorato il concetto storiografico di Riforma come strumento di individuazione di realtà molteplici. Qui, trattandosi di strutture ecclesiastiche, potremo certo assumere la Riforma come punto di riferimento e di periodizzazione ma evitando per quanto possibile di confondere precedenti e cause, di cadere cioè nel tranello del «post hoc=propter hoc»: e si cercherà intanto di passare in rassegna le diagnosi e le accuse che si ebbero in quegli anni in materia di benefici.

3. Le polemiche che da più parti si indirizzarono contro il sistema beneficiale vigente negli anni di Lutero furono, certo, aspre e insistenti: ma non furono particolarmente nuove rispetto a quelle che già si erano levate nella società cristiana dei secoli precedenti. L'appello *Alla nobiltà cristiana* di Lutero è stato definito la sua opera meno

[9] U. BERLIÈRE, *Suppliques d'Innocent VI (1352-1362)*, in «Analecta Vaticano-Belgica», V, Bruxelles 1911, p. XXII. Riprendo la citazione da G. BARRACLOUGH, *Papal Provisions*, cit., p. 29, dove si può leggere una messa a punto sostanziosa di tutta la storiografia sulla questione.

originale: gli argomenti usati nella polemica antiromana sono infatti presi per intero dai *Gravamina Germanicae Nationis*. Nuova era, semmai, la percezione che i tempi permettevano di ottenere quel che per secoli era stato chiesto invano: «la stagione è ormai matura per togliere ai papi il loro diritto», afferma Lutero nel corso della sua descrizione dei vari meccanismi con cui a Roma ci si era impadroniti del diritto di disporre di benefici. Per il resto, le accuse mosse contro Roma e contro il papato sono quelle consuete da tempo e diffuse un po' dovunque: avidità, prepotenza, uso delle rendite dei benefici per alimentare un clero corrotto e ignorante di italiani che se ne restavano alla corte papale mentre i buoni cristiani di Germania vedevano le loro chiese impoverite e mal servite. Protagonista di queste accuse era sempre l'avido uomo di curia, «l'avare Italien», come doveva chiamarlo più tardi Ronsard, personaggio ben noto a tutta la letteratura di lagnanze e proteste antiromane dei secoli precedenti. In queste raffigurazioni della realtà del beneficio ecclesiastico, il nemico era sempre quello che veniva dal di fuori: l'italiano per i tedeschi, i francesi e gli inglesi, il romano per tutti: i diritti da salvaguardare erano quelli di chi viveva sul posto e vedeva le sue possibilità di carriera ecclesiastica insidiate da altri candidati i quali, facendo leva sulla protezione di papi e cardinali, allungavano le mani sui benefici più pingui. Di contro a queste presenze temute, si stimolavano le ragioni dei candidati indigeni, alimentando polemiche di tipo localistico o nazionalistico. È noto, né vale la pena ricordarlo, l'uso che di tutti questi elementi seppe fare Lutero nel corso della sua predicazione: ma anche in questo caso occorrerà ricordare che la tendenza alla costruzione di chiese nazionali era in atto da tempo e che doveva continuare a manifestarsi ben oltre l'epoca di Lutero. Quanto a lui, il suo contributo alla soluzione del problema fu di tipo radicale: il rifiuto del primato romano, la dottrina del sacerdozio universale e il rogo a cui destinò, insieme alla bolla di scomunica, l'intero *Corpus iuris canonici* nel 1521, costituirono il taglio del nodo gordiano intorno al quale tanti si erano fino allora affaticati. Ma non tutti lo

seguirono su quella strada e il nodo rimase da sciogliere. Contro queste accuse non mancarono argomenti portati a difesa da parte di chi vedeva con favore il mantenimento e l'accrescimento dei privilegi della sede romana. Tra i più efficaci, va registrato quello che oppose l'ampiezza di orizzonti della curia romana alle chiusure delle chiese nazionali. Lo spagnolo Juan Ginés de Sepulveda sostenne che Roma, ben lungi dall'accogliere schiere di postulanti italiani d'ogni tipo e di consentire loro di saccheggiare i beni della cristianità intera, era piuttosto la meta dove confluivano da ogni parte d'Europa uomini dotti e ben preparati, che vi trovavano protezione e larghe possibilità d'impiego al servizio della Chiesa [10]. Ora, sulla circolazione di non italiani a Roma mancano dati precisi ma si può senz'altro pensare che si trattò di un fenomeno notevole; c'è anche chi ha sostenuto che il cosmopolitismo della Curia era un fatto indiscutibile e che grazie ad esso lo scambio tra stranieri sistemati a Roma e italiani mantenuti con benefici stranieri rimase sostanzialmente equilibrato: Priebatsch, ad esempio, ha sostenuto che il numero di italiani investiti di benefici tedeschi è inferiore a quello dei tedeschi che fecero fortuna in Curia [11]. A questo si sono aggiunti altri argomenti a difesa dell'operato delle autorità romane nella distribuzione dei benefici: si è detto che in questo modo si poterono inserire candidati esterni, dotati di buona preparazione universitaria, in organismi ecclesiastici dominati da un'aristocrazia tanto esclusiva quanto ignorante e si è ricordato la pungente osservazione di Erasmo da Rotterdam sul fatto che neanche Cristo sarebbe stato ammesso a sedere nel capitolo canonicale di Strasburgo (dato che non era nobile) [12]. Resta il fatto, tuttavia, che le fonti dell'epoca sono estremamente eloquenti nel descrivere con quali obbiettivi

[10] Jo. Genesius SEPULVEDA, *De fato et libero arbitrio libri III*, Romae, typis Marcelli Franck, 1523, c. B. IIv.

[11] Cfr. F. PRIEBATSCH, *Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XIX, 1898, pp. 397-430; v. p. 428. Cfr. G. BARRACLOUGH, *Papal Provisions*, cit., p. 45.

[12] Riprendo l'indicazione da G. BARRACLOUGH, *ibidem*, p. 57.

e sulla base di quale esperienza ci si avviava verso Roma dai luoghi più lontani. Tutti sanno con quali speranze Ludovico Ariosto si mosse verso Roma subito dopo l'elezione di Leone X. Meno noto ma degno di essere tenuto presente è il modello di comportamento che, secondo Juan Maldonado, era seguito dagli spagnoli che volevano procurarsi un canonicato o un'abbazia: si mandava un membro della famiglia a Roma, ben provvisto d'oro per farsi amico un qualche cardinale; lo si informava «con mensajes rapidìsimos» della morte del titolare del beneficio desiderato. A quel punto, il gioco era fatto; si trattava tutt'al più di tacitare altri pretendenti offrendo loro una pensione. Altra procedura, secondo Maldonado, era quella di intentar processo contro qualche anziano titolare di beneficio e aspettarne la morte (accelerata dalla necessità di spostarsi a Roma per seguire la causa): così, morendo l'antagonista, chi aveva mosso lite si sarebbe trovato nella posizione adatta per succedergli [13]. Maldonado descrisse questi sistemi con intenti amaramente satirici e critici nei confronti della Curia: ma conferme indirette si possono trovare senza difficoltà. Francisco de Hollandia, ad esempio, sentì il bisogno di spiegare che quando se ne venne a Roma non aveva nessuna intenzione di procurarsi il favore di cardinali e papa per ricavarne benefici o grazie aspettative: egli voleva far notare, con questo, che il suo caso era, insomma, un'eccezione rispetto alla regola dominante [14].

Ma la testimonianza più aspra ed eloquente che l'età della Riforma ci abbia lasciato al riguardo resta pur sempre l'atto di accusa che Lutero, riprendendo e ampliando le lamentele periodicamente rinnovate nei *Gravamina* della

[13] H. García, *El reformismo del «Pastor bonus» de Juan Maldonado*, in «Hispania sacra», XXXV, 1983, pp. 18-19.

[14] «Como mi intenciòn al ir a Italia no era obtener la privanza del Papa y de los cardinales, ni sentia codicia alguna de beneficios o de expectativas, sino que deseaba poder servir con mi arte al Rey nuestro señor que me habia enviado allà» (dai *Quatro diàlogos da peintura antica*; riprendo la citazione da M. Menendez Pelayo, *Historia de las ideas esteticas en España*, Madrid 1954, to. 2, p. 440).

«natio Germanica», formulò nel suo appello alla nobiltà cristiana di quella stessa nazione. La descrizione dei meccanismi curiali grazie ai quali a Roma si moltiplicavano le occasioni di aumentare guadagni e potere è indubbiamente esatta, pur nelle continue sottolineature del sarcasmo. Le ricerche storiche di studiosi come von Hofmann non hanno fatto che confermarla [15]. Si trattava di accuse e proteste antiche e tante volte ripetute. Quel che le rendeva allora esplosive, era la stretta in cui si trovava la società tedesca tra forze sociali in conflitto, disposte a tutto pur di recuperare il controllo dei beni ecclesiastici e ottenerne la spartizione. Quella di Lutero fu solo una delle voci che si levarono in quella direzione; ma le sue pagine furono le più efficaci non solo per le sue straordinarie capacità di usare la penna come un'arma, ma anche per la riuscita miscela che si trova nel suo scritto tra argomenti di sapore nazionalistico e argomenti religiosi e morali. Non era giusto, egli affermava, che gli avidi italiani si appropriassero delle rendite di benefici tedeschi per spenderle a Roma; ma era anche riprovevole che chiese e conventi tedeschi andassero in rovina e che l'amministrazione della parola di Dio venisse a mancare. Erano le pecorelle cristiane a pagare le spese del commercio di cose sacre che pastori mercenari facevano sulla loro testa.

Si è già accennato al fatto che gli storici hanno ripreso la questione con tutto il suo pesante bagaglio polemico e moralistico. Per questo, le indagini che da tempo si fanno sulla documentazione vaticana e su quella delle singole chiese sono spesso viziate da trasparenti pregiudizi. Così, in uno studio sui benefici concessi a uomini della curia in terra renana, i protetti del papa vennero irosamente definiti «mendicanti» (*Bettler*) che «come i mendicanti di tutti i tempi e di tutti i luoghi . . . cercano denaro senza lavorare» [16]. Insomma, più che di vera e

[15] W. VON HOFMANN, *Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation*, Rom 1914.

[16] «Die an der Kurie weilenden oder zur Kurie eilenden Pfründenbettler

propria indagine storica, si è trattato spesso di una continuazione della polemica antica in materia di ammissibilità o meno delle pretese papali su benefici tedeschi o francesi o dei Paesi Bassi. Si può ricavare, naturalmente, qualche dato utile da questo genere di ricerche, ma la discontinuità della documentazione usata e la sua stessa natura non permettono di approdare a conclusioni certe in materia di invadenza papale. Infatti, una bolla papale di nomina non sempre significa che chi la otteneva riuscisse poi veramente a entrare in possesso del beneficio in questione. Che altro fosse il diritto e altro il fatto è dimostrato dal caso di quei nomi registrati tra i titolari di «gratiae communes» e di «gratiae expectativae» che non si trovano però riportati negli elenchi degli effettivi titolari dei benefici, a riprova che non entrarono mai in possesso di ciò a cui miravano e per il quale si erano garantiti l'appoggio papale. Ancora: è proprio vero che l'affermazione dell'autorità papale nelle provvisioni di benefici significò l'invadenza di candidati italiani o comunque di origine curiale in campi tradizionalmente riservati a tedeschi o a francesi? un controllo fatto sulle liste dei canonici di Strasburgo e di Costanza ha mostrato che le provvisioni papali andarono a effetto quasi soltanto nella misura in cui premiarono candidati membri delle famiglie aristocratiche tradizionalmente presenti in quei capitoli [17]. In sostanza, in casi come questi risulta evidente che si fece ricorso all'autorità papale per accelerare e rendere più sicuro un esito già prevedibile e iscritto nella tradizione e nei rapporti sociali di quelle città. Certo, il ricorso alla «provisio» papale mostra come si andasse imponendo un meccanismo e un modello accentrato,

aber waren wie die Bettler aller Orte und aller Zeiten gewesen sind. Nur äusserst wenige von diesen suchen Arbeit und Geld; bei weitem, die meisten, ja fast alle verlangen Geld ohne Arbeit» (H. V. SAUERLAND, *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Rheinlande aus dem Vatikanischen Archiv*, Bonn 1902 ss., vol. IV, p. IX; riprendo la citazione da G. BARRACLOUGH, *Papal Provisions*, cit., p. 30). Di «individus faméliques» parla J. MATHOREZ, *Le clergé italien en France au seizième siècle*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 8, 1922, pp. 417-429.

[17] G. BARRACLOUGH, *Papal Provisions*, cit., pp. 40 e ss.

quello voluto dal papato, mentre parallelamente si indebolivano le autorità delle chiese locali. È nel rapporto tra chiese locali, papato e stati europei che si può dunque trovare la radice di una tale evoluzione, da tutti più o meno apertamente bollata come «abuso» ma da tutti riconosciuta come un processo caratteristico della chiesa tardo-medievale.

4. In un saggio ormai lontano negli anni ma ancora fondamentale, Geoffrey Barraclough ha fatto notare, ricostruendo la storia delle provviste papali di benefici con quel realismo che solo da un osservatorio come quello anglicano si poteva probabilmente raggiungere, che la questione ha due aspetti complementari: all'interno, una questione astrusa ma non controversa di diritto canonico, all'esterno invece una questione controversa nei rapporti di forza coi titolari del potere politico negli stati europei [18]. Va aggiunto che fin dall'inizio la seconda era stata considerata la faccia sostanziale del problema, anche nell'ambito della canonistica. Era qui che il diritto, teoricamente illimitato, si scavava faticosamente la sua strada. Più che alla dottrina del papa-padrone, l'attenzione fu rivolta fin dall'inizio alle classi di benefici che di volta in volta il papato tentò di includere tra quelli di cui intendeva realmente disporre. Da Innocenzo III a Clemente IV a Bonifacio VIII, i documenti papali, nel sancire in termini generali il diritto del pontefice di disporre di «omnes ecclesias per orbem diffusas», mirarono in realtà ad affermare quel diritto su singole e specifiche categorie (per esempio, su quei benefici che vacavano in curia). Si aggiunsero così via via nuove categorie, aumentando la discrezionalità dell'intervento papale in materia di benefici e riducendo la forbice tra diritto teoricamente illimitato e pratica effettiva. Ma, senza l'assidua opera di negoziato e di contrasto coi poteri rivali, le decretali avrebbero potuto fare ben poco. È appena il caso di ricordare,

[18] *Ibidem*, p. 6. Cfr. a questo proposito anche J. A. F. THOMSON, *Popes and Princes 1417-1517*, London 1980, pp. 145 ss.

infatti, che di resistenze ce ne furono molto presto: le pretese papali vennero incriminate come «nova et inaudita» nei «gravamina» della chiesa gallicana del 1247 e molte altre volte in seguito. Ma non si trattò solo di resistenze dei diritti e delle tradizioni esistenti, minacciati dall'avanzata dell'accentramento romano; in realtà, su quello stesso terreno della scelta del personale ecclesiastico e della volontà di disporre dei beni relativi stavano avanzando le forze delle nuove realtà statali europee. Più che un processo di avanzata del papato in materia beneficiale, il periodo fra '300 e '500 manifesta piuttosto un continuo perfezionamento dell'ingegneria giuridica e burocratica per mantenere e aumentare entrate minacciate dall'aumentata concorrenza statale. «Centralismo e fiscalismo della curia si rafforzarono a vicenda», ha scritto Otto Brunner, sottolineando che un evento storico come la nascita del «primo apparato burocratico completamente centralizzato» fu il risultato imprevisto e non gradito della necessità di supplire in qualche modo a forme di finanziamento abolite dall'avanzata di altri protagonisti [19]. La svolta più netta si ebbe alla metà del '400, con la politica dei concordati. Nella fase più acuta e pericolosa del conciliarismo, il papato strinse accordi diretti con le monarchie europee, passando sulla testa non solo del concilio ma delle chiese locali. Ne derivarono, da un lato, la dipendenza delle strutture ecclesiastiche nazionali dai rispettivi sovrani e, dall'altro, la crescita a dismisura del complesso finanziario-burocratico della Curia su di una base statale autonoma — lo Stato della Chiesa. G. Barraclough suggeriva che si potrebbe vedere nel diffondersi del modello erastiano di chiesa conseguente alla Riforma il trionfo della concezione privatistica del beneficio tipica della tradizione medievale [20]: quel che è certo è il fatto che ben prima della protesta di Lutero intere strutture ecclesiastiche, come quelle gallicana e anglicana, furono

[19] O. Brunner, *Storia sociale e religiosa dell'Europa nel Medioevo*, trad. it. Bologna 1980, pp. 108-109.

[20] G. Barraclough, *Papal Provisions*, cit., p. 62.

selezionate sulla base dei voleri della monarchia, con l'assenso di Roma [21]. Fu così che il cardinale inglese Reginald Pole vide fallire, per mancanza di interlocutori, il suo progetto di suscitare moti di opposizione a Enrico VIII nella chiesa inglese subito dopo l'Atto di supremazia — un atto che, aspetti dottrinali a parte, registrava qualcosa di già accaduto. Per lo stesso motivo, la proposta che Pole aveva fatto con gli altri prelati nel *Consilium* (e firmato prima di partire per la sua missione) di non concedere più benefici inglesi o spagnoli a candidati italiani suonava come una tardiva chiusura di una stalla ormai vuota di buoi.

5. In un contesto generale quale quello che si è evocato, i rapporti tra papato e stati italiani ebbero un'importanza notevole e il modo in cui le materie beneficiarie vennero regolate tra di loro assunse caratteri di una certa originalità. Pur avvertendo che le indicazioni che si daranno al riguardo non possono sfuggire a tutti i rischi di chi poggia una costruzione su di un terreno poco noto, non si può infatti rinunziare a raccogliere in un disegno complessivo (largamente ipotetico) i pochi tratti noti [22]. Le

[21] Cfr. per la chiesa gallicana nell'età del concordato tra Francesco I e Leone X la ricerca di M. M. EDELSTEIN (*Les origines sociales de l'épiscopat sous Louis XII et François Ier*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXIV, 1977, pp. 239-247), da cui risulta l'aumentato peso in mezzo all'episcopato della nobiltà di spada rispetto alla «noblesse de robe» negli anni delle guerre d'Italia: ne risulta evidente la funzione di compenso per servigi prestati assegnato ai grandi benefici.

[22] Qualche indicazione generale si trova in G. MOLLAT, *La collation des bénéfices ecclésiastiques à l'époque des papes d'Avignon (1305-78)*, in *Lettres communes de Jean XXIII (1316-1334)*, a cura di G. Mollat, Paris 1921; dello stesso autore, *Bénéfices ecclésiastiques en Occident*, in *Dictionnaire de droit canonique*, II, Paris 1937, coll. 417 ss. G. CORNAGGIA MEDICI, *Bénéfices en Italie*, ivi, coll. 522 ss.; G. MOLLAT, *Bénéfices ecclésiastiques*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, VII, Paris 1934, pp. 1238 ss.; D. HAY, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale*, trad. it., Bari 1979. Una buona bibliografia sull'Italia padana e un'indagine di prima mano si trovano in G. CHITTOLINI, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del Medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel Basso Medioevo (secc. XIII-XV), Atti del VI convegno di storia della chiesa in Italia*, vol. I, Roma 1983, pp. 415-468;

ragioni di questa situazione di ignoranza o di scarsa conoscenza della materia sono tante: ma non si va lontano dal vero se si segnalano tra le più importanti — accanto a quelle meccaniche e casuali di dispersioni e distruzioni di fonti — quelle conseguenti all'impostazione e al taglio cronologico prevalenti negli studi di storia della Chiesa italiana in età moderna da quando, per spinte controversistiche ed apologetiche più o meno consapevoli, si è venuto enfatizzando la cosiddetta Riforma tridentina. La dilagante serie di materiali eruditi — visite pastorali, in prevalenza — accumulata da chi ha studiato, diocesi per diocesi, l'attuazione di quella riforma non serve a niente a chi si chiede su quali basi si fossero impiantati i rapporti tra Stati italiani e sede romana fin da prima della crisi luterana; né la descrizione dell'operato in loco di un particolare vescovo aiuta a capire come e perché quel vescovo con quel determinato modello di chiesa fosse venuto a operare nella sua sede, magari negli intervalli di una carriera di tutt'altro tipo. Maggiore frutto si ricava invece dagli studi sulle istituzioni ecclesiastiche medievali se e quando si spingono fino al pieno '400. Altrimenti, restano i grandi repertori eruditi che possono essere confrontati con biografie e studi dedicati a singole carriere ecclesiastiche (si pensi al vecchio ma sempre utile lavoro del Picotti sulla giovinezza di Leone X). Le indagini biografiche consentono uno sguardo dall'interno sul vivo funzionamento dei meccanismi della Curia e sul modo in cui si cumulavano benefici o se ne faceva commercio, anche se di rado mettono in luce il contesto dei rapporti giuridici e politici in cui ciò avveniva. Un'altra ragione della scarsità di conoscenze a cui si può far riferimento discende dal peso lungamente esercitato da una certa immagine di maniera del Rinascimento italiano: la

v. anche H. FORCINSKI, *Conferimento dei benefici maggiori nella Curia romana fino alla fondazione della Congregazione consistoriale*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», XXXV, 1981, pp. 334-354. Non si è potuto tener conto della bella ricerca di R. BIZZOCCHI (*Chiesa e aristocrazia nella Firenze del Quattrocento*, in «Archivio storico italiano», CXLII, 1984, pp. 191-282) uscita quando il presente lavoro era già in bozze.

Curia romana è stata considerata per molto tempo il naturale punto di riferimento degli uomini di lettere in cerca di mecenati e di facili sistemazioni e si è spesso favoleggiato sul largo impiego delle rendite di uffici e benefici per sovvenire ai bisogni di poeti e scrittori. Su questa strada si giunge, insomma, inevitabilmente a incrociare una pista ripetutamente battuta dalla storiografia del Rinascimento, e cioè la capacità e l'interesse (ipotetici) della Roma papale di attirare e collocare grazie ai benefici ecclesiastici e agli uffici curiali una gran quantità di uomini di lettere da tutta l'Europa cristiana. Ebbene, qui si può assumere come considerazione valida in generale quella fatta da Carlo Dionisotti: i titoli letterari non garantivano nessun diritto particolare sul mercato dei benefici, «perché, se anche è visibile nei primi anni del Cinquecento la tendenza dell'aristocrazia umanistica italiana a fare del beneficio ecclesiastico, del vescovato e, secondo le ambizioni e speranze, del cardinalato il proprio obiettivo, non risulta nello stesso periodo una corrispondente disposizione della Chiesa a far buoni i titoli umanistici e letterari al più alto livello della carriera ecclesiastica» [23]. Lo sapeva bene, tra l'altro, Paolo Cortese che, trattando del cardinalato, lamentò con amarezza la scarsa considerazione in cui si tenevano a Roma i requisiti culturali e letterari per le candidature cardinalizie. Anche ai livelli più bassi non furono greco e latino a favorire l'accesso ai benefici ma piuttosto la protezione di un potente e quindi pur sempre un rapporto di clientela. Il fratello di Paolo Cortese, Alessandro, potendo fare scarso affidamento sugli uffici curiali ricevuti in eredità dal padre, si era rivolto prima a Lorenzo de' Medici, sollecitandone l'intervento in curia per aver benefici, poi si era recato a Napoli dove, come scriveva egli stesso — «sono tante chiese e sogliono darsi a richiesta di tali signori» [24]. Ma il

[23] C. Dionisotti, *Chierici e laici*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 70.

[24] Cfr. P. Paschini, *Una famiglia di curiali nella Roma del Quattrocento: i Cortesi*, in «Rivista di storia della chiesa in Italia», XI, 1957, pp. 1-48.

poema in lode di Mattia Corvino re d'Ungheria che si era portato dietro non gli valse a niente e se ne dovette tornare indietro senza aver ottenuto quanto sperava. Aveva, a quanto sembra, meditato anche di lasciare la difficile carriera curiale ed ecclesiastica e di passare al servizio di altro padrone. Ma, nel breve giro di anni che separa questo tentativo di Alessandro Cortese dalla stesura del *De cardinalatu* da parte del fratello Paolo, le possibilità di scelta si restrinsero per i letterati italiani e rimasero aperte solo in direzione di Roma. Nella bufera che in quegli anni investì le corti italiane maturò anche il mutamento di progetti di Paolo Cortese che, messo da parte l'abbozzo di un trattato sul principato laico, si dedicò al *De cardinalatu* (stampato postumo nel 1510). Lo «splendor delle corti» e di quella romana in particolare attraeva i letterati senza mezzi, che avevano come alternativa solo l'umile mestiere di precettore, come lamentava a secolo inoltrato Ortensio Lando. A Roma, com'è noto, si diresse anche Ludovico Ariosto subito dopo l'elezione di Leone X. Nonostante tutte le sue resistenze verso la vita ecclesiastica e il suo attaccamento a Ferrara, lo attirava la speranza di trovare, al termine di quel viaggio, «la cresta dentro verde e di fuor nera», cioè un vescovato. Solo la disattenzione di Leone X impedì che ai tanti vescovi italiani residenti in curia e impegnati in attività diplomatiche e in servizi cortigiani si aggiungesse il nome di Ludovico Ariosto.

Tuttavia, se i titoli letterari non garantivano particolare successo nella caccia ai benefici, si dovrà tener conto del fatto che il curriculum degli aspiranti alla carriera ecclesiastica comprendeva normalmente anche quel tipo di requisito. L'area dei benefici minori era quella dove più si affollavano e pesavano le richieste di umanisti e letterati in cerca di una non precaria sistemazione. Bastava ben poco, del resto: senza nessun impegno sostanziale verso lo stato ecclesiastico, con la sola formalità della prima tonsura, si entrava in una zona d'attesa e prima o poi, a seconda della fortuna e della potenza del patrono, si otteneva il beneficio. Le norme canoniche relative all'età

non erano applicate più rigorosamente delle altre. Basta sfogliare i registri delle suppliche rivolte al papa o ai suoi legati, al centro e alla periferia del potere della Chiesa, per imbattersi in un numero altissimo di richieste di giovani e giovanissimi studenti che chiedevano la dispensa necessaria per ricevere la prima tonsura senza attendere l'età canonica ed entrare così nella «milizia clericale» per la quale i formulari prevedevano che si dichiarassero accesi d'improvviso amore [25]. Così, con le rendite del beneficio si potevano completare gli studi universitari e poi vivere a corte o comunque al servizio di chi aveva procurato quel beneficio. Se poi al «beneficium» era connesso un «officium» di cura d'anime, se ne otteneva dispensa. Una verifica e una conferma la si trova nei registri delle visite pastorali, che fino al Concilio di Trento e ancora oltre sono pieni di casi di chiese con cura d'anime i cui titolari sono assenti per motivi di studio o per servizio cortigiano o curiale. Alla metà del '400, ad esempio, il vescovo di Ferrara, l'ex gesuato Giovanni Tavelli da Tossignano che amministrava la sua diocesi col severo spirito religioso appreso all'interno del suo ordine, annotò negli atti della visita pastorale lo stato di deplorevole abbandono della chiesa di s. Antonino di Gaibana: ne era rettore l'umanista Giovanni Aurispa, che viveva a Roma, dove era titolare di un ufficio di segretario apostolico [26]. È una situazione in certo senso emblematica dei rapporti tra Curia, umanisti e benefici con cura d'anime. In questo caso, non c'era nemmeno un cappellano a prendersi cura della parrocchia. Il vescovo annotò nel registro della visita la richiesta dei parrocchiani di avere qualcuno che amministrasse i sacramenti; ma altri visitatori a distanza di anni registrarono una situazione identica: il cappellano non c'era, vi si recava saltuariamente un frate a celebrare, i parrocchiani si re-

[25] Documenti di questo tipo s'incontrano numerosi ad esempio nelle «suppliche al Legato» del primo '500 conservate presso l'Archivio di Stato di Bologna.

[26] G. Ferraresi, *Il Beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, Brescia 1969-70, vol. III, p. 361.

cavano in altre chiese e qualcuno di loro era anche morto senza assistenza ecclesiastica. Ma l'Aurispa se ne rimase in Curia: in casi come il suo, le esenzioni dagli obblighi ecclesiastici non erano certo difficili da ottenere.

Casi di questo genere non erano certo insoliti. Ma si addensavano, a quanto pare, nella zona dei benefici minori. Tuttavia, la tolleranza di una simile situazione non era destinata a durare. Gli autori del *Consilium de emendanda Ecclesia* misero al primo posto tra gli abusi relativi al clero la facilità con cui si ammetteva chiunque agli ordini sacri: anche gli «imperitissimi», anche i «vilissimo genere orti» venivano ammessi, senza quei filtri della preparazione specifica e delle origini non plebee che ad essi apparivano fondamentali. La relativa mobilità sociale che si era avuta nella zona dei benefici era, insomma, destinata a durare poco [27].

Un piccolo campione tratto dalle visite pastorali ferraresi del '400 sembra segnalare che non solo la curia romana ma anche una piccola corte come quella estense era disposta a impiegare uomini di lettere mantenendoli con benefici. Come ebbe a scrivere Ercole I d'Este contro chi si lamentava di casi di questo tipo, il servizio prestato nelle corti era da considerarsi motivo valido di esenzione dagli obblighi ecclesiastici per i titolari di benefici; e si sa bene quanto i sudditi degli Estensi fossero amanti del vivere in corte a Ferrara piuttosto che a Roma [28]. Anche in questo caso, dunque, la corte imitava la curia e si sommava ad essa nell'uso del beneficio ecclesiastico come

[27] Ma si legga quanto già in anni precedenti aveva scritto un letterato ospitie della corte papale, Io. Pierius VALERIANUS, *De fulminum significationibus*, Romae, Ant. Bladus, 1517: «Siquidem litteratos ad dignitates ecclesiasticas evehi et utile et necessarium est, nobiles et vel Pontifici Summo vel principibus aliis consaguinitate, vel aliqua necessitudine coniunctos, et splendidum et honestum, de republica bene meritos sanctum et apud gentes nationesque omnes summopere commendatum» (c. G i r).

[28] Mi si consenta di rinviare ai documenti indicati in A. PROSPERI, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 143 s.

risorsa fondamentale per il proprio funzionamento (o almeno per l'irraggiamento del suo potere). Si è dunque rinviati al tema fondamentale del nostro discorso: quello del rapporto tra corti italiane e curia romana, tra Stati italiani e Santa Sede in materia di benefici. Era una questione di potere e non di diritto; sul piano giuridico le dispense si ottenevano facilmente, per stare in curia come per stare in corte, essendo i meccanismi romani in grado di procurarle: l'etica professionale dei funzionari romani, da questo punto di vista, è bene espressa dall'epigrafe del datario di Alessandro VI, di cui si disse: «Officia et beneficia carius quo potuit vendidit, ut pape gratificaretur» [29]. La questione fondamentale era quella dei poteri che il principe era in grado di esibire in materia di benefici, garantendo o meno un'adeguata protezione ai suoi clienti e sudditi.

6. Il caso degli Stati italiani è reso particolarmente interessante da una serie di elementi: si trattava intanto di piccoli stati, con un assetto interno che fu sottoposto a violente scosse e a bruschi cambiamenti tra '400 e '500. Nei mutevoli equilibri di potere delle città italiane dell'epoca, poter disporre dei mezzi finanziari derivanti dai beni ecclesiastici era quasi altrettanto importante quanto la consacrazione ufficiale che la Chiesa poteva concedere alle famiglie emergenti con un episcopato, un'abbazia o — meglio di tutto — un titolo cardinalizio. A Milano, Francesco Sforza non fece mistero dell'importanza che aveva per lui il poter disporre di canonicati da distribuire alle famiglie sue alleate: «Tal hora un canonicato in la propria patria seria più grato — egli scriveva — . . . che altrove una abbatia» [30]. Ora, è ben nota la rilevanza sociale dei capitoli canonicali nelle città dell'Impero, la loro funzione di ricettacolo delle grandi famiglie aristocratiche; invece, ci resta poco familiare la dinamica politica e

[29] W. VON HOFMANN, *Forschungen*, cit., vol. I, p. 97 n.

[30] L. FUMI, *Chiesa e Stato nel dominio di Francesco I Sforza*, in «Archivio storico lombardo», LI, 1924, pp. 1-74; cfr. p. 41.

sociale che stava dietro a quelle parole di Francesco Sforza, il modo cioè in cui i meccanismi ereditari (più o meno mascherati) di accesso a certi benefici venissero modificati o influenzati dalle ragioni di un potere politico soggetto a frequenti cambiamenti. Ma è soprattutto a livello del cardinalato che si coglie meglio la funzione di ultima e decisiva consacrazione del potere raggiunto che spettava al papato [31]. Prima di essere ridotto a funzioni di alta burocrazia curiale, il cardinalato godette tra '400 e '500 di straordinario prestigio e di poteri principeschi (senza distinzione tra sfera spirituale e sfera temporale). L'ascesa politica del papato si riflesse inevitabilmente sul cardinalato, punto d'arrivo ambitissimo per le famiglie patrizie italiane e tanto più agevolmente accessibile quanto più procedeva l'italianizzazione del papato. Radicandosi sempre di più in Italia come principi di uno stato italiano, i pontefici articolarono la composizione del collegio cardinalizio in modo da comporre maggioranze favorevoli ai loro progetti (tali, se possibile, da garantire la trasmissione ereditaria del papato) o almeno secondo l'«immediato contributo finanziario o politico» che ne potevano ricavare [32]. La somma degli interessi che si addensava attorno al cardinalato era, dunque, considerevole. Un documento in cui l'intreccio di quegli interessi è espresso nitidamente e nel quale vibra nello stesso tempo l'orgoglio della raggiunta consacrazione di una famiglia riscattata dalle origini mercantili, è la celebre lettera nella quale Lorenzo de' Medici dette notizia al figlio Giovanni (il futuro Leone X) della nomina cardinalizia:

«Hoggimai io vi ho dato del tutto a messer Domenedio et a santa Chiesa: onde è necessario che diventiate un buono eccle-

[31] Una indagine di tipo sociologico sui cardinali di questa epoca è stata compiuta di recente da W. Reinhard, *Herkunfte und Karriere der Päpste, 1417-1963. Beiträge zu einer historischen Soziologie der römischen Kurie*, in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», XXXVIII, 1976, pp. 87-108. Ma v. anche E. Pasztor, *Funzione politico-culturale di una struttura della chiesa: il cardinalato*, in *Aspetti culturali della società italiana nel periodo del papato avignonese*, Todi 1981, pp. 199-226.

[32] C. Dionisotti, *Chierici e laici*, cit., p. 70.

siastico, et facciate ben capace ciascuno che amate l'honore et stato di santa Chiesa et della sede apostolica inanzi a tutte le cose del mondo, posponendo a questo ogn'altro rispetto. Né vi mancherà modo con questo riservo d'aiutar la città et la casa, perché per questa città fa l'unione della chiesa, et voi dovete in ciò esser buona catena. Et la casa ne va con la città. Et benché non si possono vedere gli accidenti che verranno, così in general credo che non ci habbiano a mancare modi di salvare (come si dice) la capra e i cavoli» [33].

Certo, non per tutte le città d'Italia «faceva» ugualmente l'unione con la Chiesa: il caso di Firenze coi suoi banchieri e i suoi mercanti interessati al controllo delle attività finanziarie e dei traffici della santa Sede era un caso particolare e tanto più doveva diventarlo con la crisi del regime mediceo contemporanea ai pontificati di Leone X e di Clemente VII. Ma il contesto degli Stati italiani aveva solo differenze di gradazioni in questo senso. Inoltre, l'ambivalenza del termine «chiesa» mostra già da sola per quale via fosse possibile salvare capra e cavoli, interesse dinastico e «stato di santa chiesa». Sul significato generico e lontano di chiesa universale si era sovrapposto quello di una realtà politica e territoriale ben definita, i cui interessi potevano coniugarsi con gli interessi di altri principi italiani. La stessa ambivalenza funzionava, e a maggior ragione, se riferita al papa. Solo dopo il fallimento della Lega di Cognac e il sacco di Roma un nobile veneziano doveva far presente al papa il conflitto che si era creato tra «vera Chiesa» come «università de tuti li christiani» e «stado temporal» della Chiesa come «stado de un principe de Italia adgiunto alla Chiesia» (ma l'impulso universalistico della Chiesa cattolica, auspicato dal Contarini, non avrebbe affatto trascurato o posposto, come egli si augurava, «il rispetto di questo stado temporal») [34].

[33] La lettera è una delle più ristampate già nel corso del '500; la si cita da *Delle lettere volgari di diversi nobilissimi huomini et eccellentissimi ingegni*, Venezia, Aldus, 1543, I.I. c. 5r.

[34] F. DITTRICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini (1483-1542)*, Braunsberg 1881, p. 43.

Se queste erano le condizioni che rendevano i titolari del potere negli stati italiani desiderosi di concessioni in materia beneficiaria ma incapaci di strapparle con la forza, dall'altra parte il papato aveva non pochi motivi per accettare un patteggiamento caso per caso. Il processo di italianizzazione del papato e lo stesso rafforzamento dell'autorità centrale del pontefice rispetto a quella del concilio portavano alla ricerca di sostegni politici e alla costruzione di meccanismi capaci di trasformare il principato papale in una forma ereditaria di signoria: il nepotismo, che suscitò tante riprovazioni morali, altro non era che un tentativo di portare fino in fondo la trasformazione in senso principesco del dominio papale su di un territorio. Su questo terreno, la composizione degli interessi era agevole da raggiungere, avendo come base comune la dimensione individuale del potere. Già si è visto l'emergere della «famiglia» o «casa» come punto di riferimento e valore fondamentale nella lettera citata di Lorenzo de' Medici (ed è noto per quest'epoca l'ambito semantico esclusivamente privato di un termine come «stato»). Altri esempi potrebbero essere facilmente raccolti, sia sul piano del linguaggio sia su quello della realtà dinastico-familiare del possesso dei benefici. Non era per caso, ad esempio, se Callisto III, nel giustificare i rapaci appetiti della sua famiglia, cercava di estendere i legami di parentela almeno in via metaforica, affermando che i suoi nipoti sarebbero stati dei figli per il duca di Milano (se questi non avesse ostacolato la presa di possesso dei loro benefici) [35]. Immagini del genere tornarono con significativa frequenza in casi analoghi. La spartizione dei benefici, nella elasticità delle norme canoniche e nel variare dei rapporti di forza, trovava un punto di riferimento esclusivo nelle necessità di un potere legato alla struttura familiare che, per consolidare le sue fragili radici, aveva assoluto bisogno, da un lato, delle rendite e dei titoli ecclesiastici e, dall'altro, delle alleanze per la conquista di una consistenza territoriale. La Curia diventava così la

[35] L. FUMI, *Chiesa e Stato*, cit.

sede per proficue carriere e le corti cardinalizie — una realtà finora poco studiata — assumevano l'onere della rappresentanza in Roma di una somma di interessi e di ambizioni che avevano (o tentavano di avere) radici territoriali altrove. Si capisce come per questa via si ingigantissero nella corte cardinalizia quei fenomeni del commercio di uffici e benefici che venivano deprecati dai moralisti. La mancanza di entrate ufficiali per sostenere le esigenze finanziarie di quel tipo di corte, da un lato, e, dall'altro, le funzioni di alta mediazione politica che vi si svolgevano sono all'origine dell'eccezionale concentrazione di benefici, uffici e prebende nelle mani del cardinale e dei suoi «familiari». Non esistono studi sistematici in proposito; ma un semplice controllo dei dati raccolti nell'Eubel è sufficiente, almeno per quanto riguarda la somma di ciò che spettava alla persona del cardinale. Nel caso, certo cospicuo ma non eccezionale, di Giulio de' Medici (più tardi papa Clemente VII) l'elenco delle diocesi dategli in amministrazione — e da lui in genere cedute poi a suoi familiari — inizia con Alby, Albenga, Ascoli Piceno, Bologna, Bitonto, Embrun e scorre lungo le lettere dell'alfabeto fino a Worcester. Si capisce dunque perché le grandi famiglie italiane puntassero le loro mire in direzione di Roma, utilizzando i benefici minori delle loro città d'origine come «argent de poche» per alimentare rapporti di clientela a livelli più bassi: se ne ha una verifica puntuale a Lucca dove, come ha scritto Berengo, «le grandi famiglie non si sono dunque spartite i canonicati ma li han posti in mano a quelle medie e minori che, affiancandole fedelmente, han reso possibile il loro predominio» [36]. Non si tratta, tuttavia, di moneta di poco valore: le fonti narrative dell'epoca sono piene di episodi spesso assai coloriti relativi ai conflitti che venivano scatenati da questioni beneficiarie. Ma, più della diffusa litigiosità a questo proposito, vale la pena sottolineare il fatto che tra '400 e '500 tali litigi portano

[36] M. Berengo, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino 1965, p. 390.

normalmente verso i tribunali romani, mentre si rarefanno fino a scomparire istanze e diritti locali. Non solo scompaiono forme antiche e tradizionali di scelta dei titolari di benefici, sostituite sempre di più dall'intervento di autorità esterne, prevalentemente romane ma anche di altro tipo; ma si assiste ad un blocco progressivo della capacità delle chiese locali di governarsi e di dirimere conflitti, aumentando invece a dismisura il peso dei tribunali romani. Gene Brucker ha ricostruito la storia di come nella parrocchia fiorentina di s. Pier Buonconsiglio si consumò tra il 1388 e il 1390 il tentativo di un cardinale di sopprimere la tradizione dell'elezione del parroco da parte dei fedeli; ma ha dovuto riconoscere che la situazione generale dei rapporti tra clero cittadino, repubblica fiorentina e autorità romane si trasformò profondamente a partire dalla metà del '400 quando i papi cominciarono a resistere alle richieste fiorentine «difendendo più rigidamente i diritti e la giurisdizione ecclesiastica» [37]. Questa difesa significava in realtà l'obbligo di adire i tribunali romani per un'infinità di questioni, con un «costante aumento di cause trasferite davanti a tribunali papali, quali la Ruota e la Corte camerale, dai tribunali civili fiorentini». Affermazione e ampliamento dei diritti romani di intervento andavano del resto d'accordo con una tendenza a mostrarsi concilianti e perfino generosi sulle questioni concrete, purché si accettasse il principio che solo a Roma si poteva disporre in materia. È emblematico in tal senso il conflitto (raccontato da M. Berengo) tra clero lucchese e autorità della repubblica nel 1540, risolto a danno della repubblica da un intervento papale: il papa Paolo III si dimostrò allora pronto a fare concessioni nel merito, rimproverando però agli Anziani lucchesi di «non havere . . . voluto entrare per la porta», cioè di non essere passati per Roma nel momento in cui volevano modificare i loro rapporti col clero cittadino [38]. Ciò dimostra quanto poco potesse interferire la protesta

[37] G. A. Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, Firenze 1980, pp. 152-54.
[38] M. Berengo, *Nobili e mercanti*, cit., p. 399.

luterana rispetto ad una tendenza profondamente connaturata alla nuova configurazione dell'autorità papale così com'era uscita dalla crisi conciliarista. Il grande apparato della Curia costituiva lo strumento necessario per il nuovo modo di articolarsi del centralismo romano: tribunali e uffici romani, per quanto lontani, costituivano la via più breve per risolvere i molteplici problemi che un tempo venivano risolti luogo per luogo; per loro tramite, affluivano a Roma rendite tali da sostituire quelle che intanto erano venute meno per le concessioni in materia beneficiaria fatte ai sovrani. Questi ultimi vedevano così premiati l'accordo diretto con Roma e l'appoggio fornito al papato. La politica degli indulti e la diplomatizzazione delle questioni beneficiarie più importanti davano così i loro frutti.

7. Fra tutti gli Stati italiani, il caso più noto è quello milanese[39]. Qui l'intervento dei signori della città in materia di benefici ecclesiastici è stato visto come il segno dell'avvio di quella entità di così difficile definizione che è lo stato moderno. Tuttavia, questo genere di intervento, studiato su fonti prevalentemente giuridiche, non mostra un'avanzata statale ininterrotta né si può considerare come il progressivo affermarsi di una autorità territoriale su quella extra-territoriale di Roma. Vale la pena considerare alcuni dati, che hanno una rilevanza non limitata allo stato di Milano. Con l'avvento al potere dei Visconti (1311) il primo conflitto col papato scoppia in occasione della nomina dell'arcivescovo: la candidatura di un membro della famiglia (fatto che può essere considerato tipico nella storia degli stati cittadini italiani, dove normalmente la dinastia al potere avrà una serie parallela di presenze nella sede vescovile più importante del territorio ad essa soggetto) si scontra con la volontà di papa

[39] Cfr. A. Galante, *Il diritto di placitazione e l'Economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano 1894, e soprattutto L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano, dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (secc. XIII-XVI)*, Milano 1941 (rist. an. Milano 1973).

Giovanni XXII di imporre un frate, Aicardo Antimiani (e anche questo ricorso agli Ordini religiosi da parte del papato sarà un fenomeno ricorrente nel momento della ricerca di uomini fedeli a Roma). La soluzione data al conflitto — che fu aspro, con tanto di interdetto — fu anch'essa esemplare: la famiglia signorile si sottomette al papa, Milano giura solennemente fedeltà, i diritti del capitolo cattedrale sono cancellati e sulla sua testa papa e signori trovano un accordo che riconosce il diritto formale di nomina al papa ma lascia alla famiglia Visconti il privilegio di chiedere, di avanzare candidature che saranno accolte. Lo stesso avverrà per gli altri benefici, maggiori e minori: i signori di Milano ne hanno bisogno per accontentare persone e famiglie che li sostengono? ebbene, sarà sufficiente che inoltrino suppliche al papa, che li accontenterà, riserbandosi formalmente un diritto di nomina che diventerà così anche più ampio. Questo tipo di accordo venne sostanzialmente recepito e formalizzato, con l'indulto di Niccolò V del 1450, col quale si riconobbe ai duchi uno «ius proponendi» per i benefici di nomina pontificia. Questo è un significativo momento di svolta. È vero, com'è stato notato, che l'indulto dava connotati giuridici a tipi di rapporto già avviati concretamente in precedenza. Ma intanto il riconoscimento giuridico della realtà è pur sempre qualcosa di significativo; inoltre, questa nuova base di relazioni tra papato e stati non rimase limitata allo stato di Milano ma venne ripresa anche altrove (per esempio nel rapporto coi duchi di Savoia); infine, perché i due contraenti non erano più gli stessi che un secolo prima si erano trovati d'accordo nella nomina alla sede milanese prima di Giovanni Visconti (1342) poi di Roberto Visconti (1354). Il papato che apriva le porte ad accordi ufficiali in materia beneficiaria coi sovrani stava conducendo la sua vittoriosa battaglia contro le idee conciliariste. I rapporti politici che riusciva così ad instaurare fornivano, è vero, notevoli vantaggi alle famiglie principesche con la possibilità di attingere alle risorse dei benefici ecclesiastici ma rafforzavano soprattutto il papato stesso e spostavano le ragioni del contendere sul terreno diplomatico, lasciando completamente

fuori campo ragioni e diritti tradizionali: si trattava insomma di una composizione di interessi a livello politico-dinastico che passava sopra la testa delle chiese locali e di ogni volontà di controllare nel merito la preparazione dei candidati e le garanzie di svolgere adeguatamente il loro ufficio.

Inseguire la tipologia delle soluzioni giuridiche e formali date in Italia a tali questioni dalla metà del '400 sarebbe certo utile, ma non c'è dubbio che solo sul terreno della contrattazione politico-diplomatica fatta di volta in volta si può ricostruire come andarono di fatto le cose. Questo vuol dire inevitabilmente sminuzzare queste vicende in infiniti rivoli. Cercheremo di far emergere qualche aspetto generale.

Intanto, si dovrà rilevare che nel disegno generale della storia italiana fin da prima degli indulti di Niccolò V e, per l'esattezza, dalla fine della guerra fiorentina degli «otto santi» fino al conflitto sarpiano dell'interdetto di Paolo V contro Venezia (il che significa più di due secoli) papato e stati italiani non ebbero conflitti di grande portata per materie ecclesiastiche e religiose. Ci furono, certo, scontri politici e militari, guerre combattute per il predominio sulla penisola e per il nepotismo papale e ci furono, in occasione di questi conflitti e a seconda del loro esito, modifiche sostanziali anche in materia beneficiaria. A Venezia, per esempio, gli atti solenni con cui la repubblica aveva abolito nel 1471 ogni intromissione curiale nel conferimento dei benefici furono cancellati dalla sconfitta di Agnadello, della quale Giulio II approfittò per ratificare il principio della libera collazione papale. Ma la storia stessa di Milano, così agitata per tutto il secolo successivo all'indulto, è una conferma continua di questo modo di governare le materie ecclesiastiche (per esempio, nel 1498 Ludovico il Moro aveva revocato, in un momento di grave pericolo, tutti i decreti contro la «libertas ecclesiae», che furono poi rimessi in vigore dai suoi successori quando i rapporti di forza cambiarono) [40]. Il

[40] L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 68.

che non vuol certo dire che questioni come quelle beneficiarie avessero perso la loro importanza nella vita religiosa collettiva: basterebbe a dimostrare il contrario l'enorme quantità di lagnanze avanzate in sede locale, registrate nelle visite pastorali o depositate nelle cancellerie statali, e relative a diversi aspetti del vero e proprio disservizio religioso provocato dalla gestione curiale della materia beneficiaria. Vuol dire solo che si era trovata una via pacifica di composizione di queste materie e che l'asse intorno a cui esse ruotavano era diventato per comune consenso non più religioso-ecclesiastico, ma politico.

Visti su questo lungo arco di tempo, i comportamenti e le scelte perdono tratti occasionali che li rendono diversi e manifestano la loro sostanziale omogeneità. È un'affermazione che si fa in via ancora fortemente ipotetica e non dimostrata, anche perché gli studi al riguardo sono stati, tutt'al più, interni ai singoli stati. E tuttavia, tenendo presente il modello milanese e le indicazioni date dal Prosdocimi nel suo studio, non è difficile rintracciare echi e analogie. Così, se Gian Galeazzo aveva vietato nel 1381 per decreto l'elezione ai benefici e l'impetrazione di essi senza la sua autorizzazione, decreti dello stesso tenore si ritrovano nel '400 nel dominio degli Estensi; e se gli editti ducali a Milano nel 1522 affermano essere intenzione del sovrano far uso dei benefici per «grattificar a li soi subditi» identiche intenzioni di limitare territorialmente la destinazione dei benefici del dominio si ritrovano espresse negli atti ufficiali ferraresi, fiorentini e così via (per non parlare di Venezia). Lo stesso dicasi per le proteste reiterate contro l'invadenza di protetti di cardinali e di personale di curia; se il duca di Milano scriveva al residente a Roma nel 1530 che «la maggior parte delle ghiese et monasterii [erano] in persone di reverendissimi signori cardinali et altri risidenti in quella corte» [41], la sua era una tra le tante voci che si levarono allora dagli stati italiani contro una pratica ritenuta rovinosa per gli interessi dei sovrani. Ma l'elemento più si-

[41] L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico*, cit., p. 71.

gnificativo e costante, destinato a durare a lungo nei rapporti tra stati italiani e Santa Sede fu la diplomatizzazione della prassi beneficiaria, cioè la soluzione dei casi più importanti affidata alla trattativa diretta tra stati e papato, con l'esclusione di ogni altra voce. Unica norma riconosciuta valida era, come scriveva il rappresentante a Roma degli Estensi nel 1491, «scrivere con ogne celerità quando vacarano benefici», in modo da precedere altri postulanti in curia [42]. Questo, più ancora che non l'obbligo di ottenere il preventivo assenso del principe e la minaccia di non concedere il possesso, era il piano di rapporti reso praticabile dall'imporsi del papato come unico interlocutore. Non si trattava di contrasti tra Stato e Chiesa, né si trattava di affermare in via di principio l'autorità del sovrano in materie ecclesiastiche; il linguaggio delle fonti fa riferimento a più dirette e concrete relazioni di potere. Si voleva evitare, tra l'altro — come dichiarò una volta Francesco Sforza — «che ad nostro dispecto cardinali ingrasseno . . . delli inimici nostri mortali ad suo piacere» [43]: dove risulta chiaramente che il contrasto era tra il principe laico ed il grande principe ecclesiastico e che ambedue cercavano di «ingrassare» i loro parenti e amici e di punire i loro nemici.

L'imporsi di quello che per comodità definitoria si è chiamato un asse diplomatico-politico per comporre vertenze beneficiarie è evidente nella importanza crescente delle nunziature papali in età moderna; ma emerge anche dalla lettura delle liste dei benefici più ambiti: canonicati, commende di grandi e ricche abbazie. Qui è facile registrare la fortuna politica di questa o quella famiglia, di questa o quella corte (principesca o cardinalizia), proprio perché, trattandosi di benefici assai ricchi, si tendeva ad assicurarli direttamente a sé stessi o a membri collaterali della propria famiglia, piuttosto che a cortigiani o clienti. Ma qui vorrei richiamare l'attenzione, per conclu-

[42] Lettera dell'oratore estense a Roma G. A. Boccaccio del 19 luglio (cfr. A. Prosperi, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 172 n).

[43] L. Fumi, *Chiesa e Stato*, cit., p. 35.

dere, sui riflessi di quel tipo di mediazione politica ad un livello particolarmente importante della struttura ecclesiastica e della vita religiosa, quello — tra l'altro — su cui più si soffermarono lamentele e memoriali di riforma e al quale si dedicò maggiormente l'opera del Concilio tridentino: si vuol parlare cioè dell'episcopato.

È un fatto immediatamente evidente a chi sfogli le pagine del Gams la presenza di vere e proprie dinastie parallele a quelle principesche a capo delle diocesi dello stato: oltre ai Visconti a Milano, si potranno ricordare gli Estensi a Ferrara (ma anche a Milano), i Gonzaga a Mantova; oppure si possono rilevare presenze costanti di grandi famiglie nobiliari in sedi episcopali importanti. Così i Carafa a Napoli, i Campeggi a Bologna: gli esempi si potrebbero moltiplicare. Va fatto presente, naturalmente, che altro erano le diocesi delle città capitali altro le diocesi delle città soggette e, soprattutto, che altro erano le diocesi del nord altro quelle del Mezzogiorno d'Italia. Le piccole e piccolissime diocesi che abbondavano nell'Italia meridionale avevano scarso valore ed erano ben poco appetite sul mercato dei benefici: le loro rendite servivano appena a mantenere parzialmente la burocrazia curiale e i loro titoli potevano illustrare qualche cortigiano: ma se il cortigiano che se ne trovava insignito aveva protettori potenti, poteva darsi il caso che facesse rimostranze chiedendo qualcosa di più adeguato all'autorità del suo signore. È quanto avvenne al parmigiano Zaccaria Rondani che nel 1545 protestò col cardinal Alessandro Farnese per l'offerta della diocesi di Alatri, che gli apparve disonorevole non per sé stesso ma per il suo protettore in curia [44]. Di fatto, per lungo tempo la maggioranza dei vescovi delle piccole diocesi meridionali fu costituita da membri di ordini religiosi (ai quali erano anche affidate le funzioni di vicarii «in spiritualibus» o suffraganei come allora si diceva nelle grandi diocesi disertate dai titolari occupati nella vita politica o cortigia-

[44] Cfr. G. M. Allodi, *Serie cronologica dei vescovi di Parma con alcuni cenni sui principali avvenimenti civili*, Parma 1854, vol. II, pp. 56-57.

na): esemplare in questo senso la carriera di un uomo come il domenicano Antonio Beccari da Ferrara, uomo di notevole cultura teologica, inquisitore a Ferrara intorno al 1520, poi vescovo di Scutari e vescovo suffraganeo di Verona, di Brindisi e di Otranto. Ma torniamo ai vescovi delle città dell'Italia settentrionale. Qui, accanto alle poche grandi sedi destinate alle famiglie principesche e ai nipoti dei papi (si ricordi la tradizione medicea a Firenze), c'è una serie di diocesi di media grandezza che vengono assegnate secondo criteri di affidabilità politica dei titolari e per ricompensarli per le loro attività amministrative e diplomatiche. Il caso delle diocesi della Terraferma veneta, destinate alle grandi famiglie della nobiltà cittadina come ricompensa per la loro fedeltà politica è noto [45]; ma è forse meno noto e più significativo quel che avvenne nello stato estense. Le rendite delle diocesi servirono qui a stipendiare gli uomini di fiducia dei principi impegnati in funzioni politico-diplomatiche al servizio dello stato; quando poi lo stato estense entrerà in rapporti conflittuali col papato e ne temerà l'iniziativa, saranno uomini di curia a subentrare in quelle diocesi, ma resterà ferma la connotazione politica della figura del vescovo. Le serie di vescovi di Modena e di Reggio Emilia dalla fine del '400 al tardo '500 mostrano visibilmente questo passaggio dai diplomatici di una piccola corte italiana alla grande diplomazia curiale: Giovanni Andrea Boccaccio e Bonfrancesco Arlotti, vescovi rispettivamente di Modena e Reggio alla fine del '400, erano due oratori del duca d'Este a Roma. Al loro posto, nel secolo successivo, troviamo uomini della curia che, mentre portavano il titolo di vescovo di quelle diocesi, erano impegnati in missioni diplomatiche di ampiezza europea: Giovanni Morone, Marcello Cervini (intanto, a Ferrara, c'era Giovanni Salviati, ultimo erede del nepotismo mediceo, a interrompere la serie dinastica estense).

La letteratura politica dell'epoca mostra quali difficoltà si

[45] Cfr. G. Alberigo, *I vescovi italiani al Concilio di Trento 1545-1547*, Firenze 1959.

incontrassero nel reclutamento del personale diplomatico e, più in generale, nella costruzione della burocrazia di stato. A Firenze, dove il problema fu reso più grave dalla lentissima dissoluzione delle tradizioni municipali e repubblicane, Ludovico Alamanni consigliava ai Medici nel 1516 come reclutare gli uomini attraverso i quali costruire il loro stato: per disporre di buoni ambasciaitori, l'Alamanni suggeriva di impiegare «quelli che per esser litterati et ingegnosi, fussino buoni per secretarii, mandatarii, commissarii»[46]. Che questa scelta cadesse sopra i vescovi, in stati principeschi dalle tradizioni più consolidate, è un dato palese; perché questo avvenisse, non è invece del tutto chiaro. Ma certamente molti fattori contribuirono a un tale esito[47].

[46] R. von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, Torino 1970, p. 383.

[47] Del resto, tra i connotati del tipo ideale di vescovo le capacità politiche in senso lato sono ritenute importanti dalla letteratura cinquecentesca sull'argomento; cfr. F. Gilbert, *Religion and Politics in the Thought of Gasparo Contarini*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E. H. Harbison*, ed. Th. Rabb — J. E. Seigel, Princeton 1969, pp. 99 ss.

Vescovo, clero e laici in Germania prima della Riforma

di *Peter Johanek*

Dedico questo contributo a Gerd Zimmermann, al quale devo molto fin dai tempi dei miei studi, per il suo sessantesimo compleanno (9 novembre 1984).

Il titolo di questa relazione promette di più di quanto essa non sia in grado di mantenere. Infatti non si può dare in questa sede un'esposizione di questo tema ben soppesata in tutti i suoi aspetti. Verrà piuttosto tracciato uno schizzo che serva da introduzione ai problemi inerenti a questo rapporto a tre [1]. Esso tratterà dell'esercizio della giurisdizione e del potere disciplinare del vescovo nella sua diocesi, e quindi anche delle sue possibilità concrete di intervento sul clero diocesano nel XV secolo. Nell'ambito di questi problemi, naturalmente, è situata anche e soprattutto l'attività dei vescovi a favore della riforma della Chiesa, che essi avevano il compito di attuare fin dai tempi del Concilio di Costanza e che fu ripetutamente intrapresa, ora con maggiore, ora con minore successo. È facile comprendere che le attività dell'episcopato e la sua potenziale influenza sul clero diocesano, in particolare sui sacerdoti ai quali era affidata la *cura animarum*, si ripercuotevano necessariamente sul rapporto fra laici e clero. Tratteremo qui questo argomento sulla base di alcuni esempi.

Traduzione di Lucia Lambertini.

[1] Per questo stesso motivo anche le indicazioni bibliografiche non pretendono di essere esaurienti, ma propongono solo una scelta di opere ed in generale sono guidate da criteri di sinteticità.

Il procedimento più ovvio avrebbe portato a trattare questo tema sulla base esemplificativa di una diocesi o di una provincia ecclesiastica e quindi nella presentazione di un caso. Lavori di questo tipo, tuttavia, per la Germania in sostanza non mancano. Si procederà quindi in modo eclettico e con materiale riferito a diverse diocesi e province ecclesiastiche. Ciò è tanto più consigliabile di un'analisi delle fonti, in quanto ciò che offre lo stadio attuale di edizione delle fonti su questo argomento presenta grandi carenze. Un esempio che possa chiarire quanto appena affermato è dato dal fatto che solo nel caso dell'episcopato di Costanza si è in possesso dell'edizione di un regesto che giunga almeno fino alle soglie del XVI secolo, cioè fino all'anno 1496[2]. Per nessun altro episcopato tedesco si dispone di qualcosa di paragonabile, e nemmeno per i primi decenni del XV secolo. La situazione è ancora peggiore per le fonti sul tribunale ecclesiastico: in questo caso la difficoltà risiede già nella trasmissione, che è diversa da episcopato a episcopato e che per giunta non può certo essere definita abbondante[3]. Tuttavia non è qui il caso di proseguire su questi problemi inerenti alle fonti.

Una particolare caratteristica dei vescovi tedeschi del tardo Medioevo consisteva nella loro doppia natura di pastori d'anime e di capi della loro diocesi da un lato e di prìncipi e signori temporali dall'altro[4]. Appare quindi logico porre questo fenomeno in connessione con le cosiddette deficienze della Chiesa del periodo antecedente la

[2] *Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz*, vol. III-V, bearb. von K. Rieder, Innsbruck 1924-1931.

[3] Presso la Harvard University è in preparazione una panoramica sulle fonti d'archivio a cura di Ch. Donahue con la collaborazione di numerosi specialisti. Cfr. per il momento W. Trusen, *Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche*, in *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, vol. I: *Mittelalter (1100-1500)*, hrsg. von H. Coing, München 1973, pp. 467-504 con una esauriente bibliografia.

[4] Sui problemi fondamentali dell'episcopato tedesco cfr. anche la mia introduzione a questo volume.

Riforma; infatti in una sorta di resoconto sullo stadio attuale delle ricerche si legge: «La crisi della Chiesa tardo-medievale derivava in gran parte da una crisi della cura d'anime e questa a sua volta, in misura considerevole, da una crisi dell'episcopato» [5].

Crisi dell'episcopato. Ciò appare plausibile sullo sfondo dell'ideale del vescovo che fu prospettato dal Concilio di Trento, che a sua volta lo desunse dagli specchi dei vescovi (*Bischofsspiegel*) di rinomati teologi e riformatori del XV e del XVI secolo, fra i quali Jean Gerson è solo il primo e forse il più eminente. Questo ideale è caratterizzato dall'«obbligo alla predica, alla visita, a tenere sinodi e addirittura alla cura pastorale praticata di persona e non mediante delegati» [6]. La *cura animarum*, che il Concilio di Trento già nella sua settima sessione elevò a scopo della riforma della Chiesa, esigeva anche con fermezza l'obbligo di residenza del vescovo, che fu alla fine ottenuta a fatica, com'è noto, nel 1562/63 [7]. La maggior parte dei vescovi tedeschi del XV secolo, per personalità e condotta di vita, non corrispondeva a questa immagine ideale. Essi non potevano corrispondere ad essa poiché la loro elezione e la loro nomina nella stragrande maggioranza dei casi non dipendevano dalle loro qualità pastorali, bensì, data appunto la loro doppia natura di pastori d'anime e di principi, era quasi sempre il risultato di considerazioni di politica territoriale o imperiale e del gioco di forze politiche che da queste dipendeva. In questo non ha alcuna importanza se gli interessati venissero nominati per libera elezione del loro capitolo, per designazione pontificia, per volontà dell'imperatore oppure

[5] E. GATZ, *Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts*, in «Römische Quartalschrift», LXXVII, 1982, p. 204.

[6] *Ibidem.*

[7] H. JEDIN, *Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63*, in *Kirche des Glaubens-Kirche der Geschichte*, vol. II, Freiburg i.B. 1966, pp. 398-413; ristampa in R. BÄUMER, *Concilium Tridentinum* (Wege der Forschung 313), Darmstadt 1979, pp. 408-431 (trad. it. *Chiesa della fede - Chiesa della storia*, Brescia 1972).

anche di un principe territoriale, oppure per il combinarsi di alcuni di questi fattori. Ovviamente talvolta pervenivano alla cattedra episcopale anche degli *outsider* ed alcuni di essi non appartenevano neppure alla nobiltà [8]. Fra questi vi era ad esempio il dotto riformatore Johannes Ambundi, il quale, durante il Concilio di Costanza, venne nominato vescovo di Coira ed in seguito arcivescovo di Riga [9]; oppure Stephan Bodeker, docente universitario e membro di un ordine religioso, che fu vescovo del Brandeburgo dal 1421 al 1459 [10]. Queste personalità appaiono quindi come i vescovi riformatori per eccellenza, ai quali si contrappongono le figure secolarizzate dei principi ecclesiastici, con il loro stile di vita nobiliare e per nulla religioso, durante il cui episcopato le riforme arrivarono ad un punto d'arresto [11].

Un quadro di questo tipo però è tracciato in modo troppo grossolano e necessita di correzioni. Certamente vi erano nell'episcopato tedesco figure che incarnavano addirittura una sorta di caricatura del vescovo, come ad esempio il vescovo di Würzburg Johann II von Brunn

[8] Pare che nella stragrande maggioranza dei casi si fosse trattato di episcopati con una signoria temporale debole o che comunque si trovavano sotto l'influenza determinante di un principe territoriale.

[9] Su Johannes Ambundi cfr. O. VASELLA, *Die Wahl von Dr. Johannes Ambundii zum Bischof von Chur 1416*, in *Speculum Historiale. Festschrift für* J. SPÖRL, Freiburg-München 1965, pp. 607 s.; P. JOHANEK, *Zur kirchlichen Reformtätigkeit Bischof Lamprechts von Brunn*, in «Berichte des historischen Vereins», CII, 1966, pp. 242 s.; E. SODER VON GÜLDENSTUBBE, *Der Haßfurter Oberpfarrer, der Kirchenreformer und Erzbischof Dr. Johannes Ambundi*, che sarà pubblicato nella *Festschrift zum 750 jährigen Jubiläum der Stadt Haßfurt*, 1985.

[10] Cfr. J.J. JOHN, *The university career of bishop Stephen Bodeker (1384-1459) of Brandemburg*, in *Studium Generale. Studies offered to Astrik L. Gabriel*, Notre Dame (Ind.) 1967, pp. 129-157, con bibliografia.

[11] Per le riforme del XV secolo si farà sommariamente riferimento ad esposizioni di manuali, ad esempio allo schizzo di E. ISERLOH, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, vol. III/2, Freiburg i.B. 1973, pp. 676 s., a singole storie di diocesi e a storie delle chiese regionali. L'esposizione più completa di una riforma vescovile resta tuttora S. VON PÖLNITZ, *Die bischöfliche Reformarbeit im Hochstift Würzburg während des 15. Jahrhunderts*, in «Würzburger Diözesangeschichtsblätter», VIII-IX, 1940-41, pp. 7-168. Alcune opere più recenti:

(1411-1440), che era generalmente conosciuto come il «vescovo malvagio di Würzburg», e che il cronista di Würzburg, Lorenz Fries, riteneva di dover caratterizzare nel modo che segue:

«ein kirchenrauber, ein verschwender der gaistlichen gutere, ain mainaidiger sigelbruchiger man, ain zestorer des gotsdinsts, ain ungehorsames widersessigs glide seiner mutter der hailigen christlichen kirchen, ain unersetlicher vergiesser des menschlichen christlichen bluts, ain mortbrenner, ain unbarmhertziger zerstorer und verherer der lande, stete und leute, ein heftiger veinde und vervolger aller tugenden, kunst und erbarkait, ain schulmeister, wirt und vater aller bosen und verlauffen buben und schelke, in welchem kein glaub, traw, ehr, gotsforcht oder frombkait were» [12] («un ladro di oggetti sacri, uno scialacquatore di beni ecclesiastici, uno spergiuro, un violatore di sigilli, un distruttore dell'ufficio divino, un membro disobbediente e insubordinato di sua madre, la Santa Chiesa Cristiana, uno spargitore insaziabile di sangue umano e cristiano, un assassino incendiario, un implacabile distruttore e devastatore di territori, città, e genti, un potente nemico e persecutore di ogni virtù, arte e onorabilità, un maestro, protettore e padre di tutti i furfanti ed i birbanti malvagi e smarriti, nei quali non vi è alcuna fede, né fedeltà, né onore, né timore di Dio o devozione»).

F. HAFFNER, *Die kirchlichen Reformbemühungen des Speyerer Bischofs Matthias von Rammung in vortridentinischer Zeit (1464-1478)*, dissertazione, Mainz 1961; O. VASELLA, *Reform und Reformation in der Schweiz*, Münster 1965[2]; B. EICHHOLZ, *Bemühungen um die Reform des Speyerer Klerus besonders unter Bischof Ludwig von Helmstädt*, dissertazione, Münster 1968; F. RAPP, *Réformes et réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris 1974. Sulla politica riformatrice di signori territoriali temporali, ad esempio K. KAYSER, *Eine vorreformatorische landesherrliche Kirchenvisitation im Herzogtum Braunschweig*, in *Festschrift dem Hansischen Geschichtsverein und dem Verein für niederdeutsche Sprachforschung dargebracht*, Göttingen 1900, pp. 1-12; G. KOLLER, *Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts von Österreich*, Graz-Wien-Köln 1964; H. HOFMEISTER, *Landeshoheit und kirchliche Reform*, in «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», XXIII, 1972, pp. 245-272, ed, in parte, la bibliografia citata nella nota 28.

[12] Lorenz FRIES, *Historie, Nahmen, Geschlecht, Wesen, Thaten, gantz Leben und Sterben der gewesenen Bischoffen zu Wirtzburg und Hertzogen zu Francken (1544)*, in J. P. LUDEWIG, *Geschicht-Schreiber von dem Bischoffthum Wirtzburg*, Frankfurt/M. 1713, p. 754; cfr. anche la raccolta di giudizi in A. WENDEHORST, *Dans Bistum Würzburg*, Parte II: *Die Bischofsreihe von 1254-1455* (Germania Sacra, Neue Folge IV), Berlin 1969, pp. 161s.

Effettivamente il suo governo rappresenta un'interruzione dell'attività riformatrice, peraltro continua, dei vescovi di Würzburg del XV secolo. Tuttavia, questo periodo non lasciò ogni cosa immobile; anzi, alcuni provvedimenti molto importanti furono presi proprio sotto il suo governo [13]. Guardando la cosa nel suo complesso, anche i vescovi, la cui condotta di vita personale deviava in modo sostanziale dal più tardo ideale tridentino, mostrarono tuttavia di essere sensibili ai doveri dell'ufficio vescovile. Vi è inoltre un esempio notevole, al quale se ne potrebbero del resto aggiungere altri: Wilhelm von Berg, eletto nel 1399 vescovo di Paderborn, rimase durante tutto il suo episcopato in questo vescovado senza ordinazione vescovile e governò contemporaneamente la contea di Ravensberg, un territorio temporale. Non si può certo dire che egli avesse la residenza a Paderborn. Quasi ininterrottamente implicato in lotte faidali, dal 1402 al 1406 fu prigioniero di uno dei suoi avversari e nell'anno 1415 — quando la casa ducale dei Berg minacciava di estinguersi — rientrò nella condizione laicale, rinunciò all'episcopato e prese moglie. Secondo tutto ciò si può pensare legittimamente di trovarsi qui di fronte al tipico esempio di vescovo animato da sentimenti mondani più che religiosi. Eppure, proprio sotto il suo governo — in un'epoca in cui gli impulsi riformistici del Concilio di Costanza non erano ancora attivi — fu dato avvio nel vescovado di Paderborn alla riforma delle chiese e dei monasteri in modo energico ed evidentemente dietro il suo impulso personale [14].

Pare che in generale nel corso del XV secolo questo atteggiamento trovasse una diffusione crescente. I vescovi si

[13] Ad esempio il nuovo ordinamento del tribunale ecclesiastico del 1422. Riguardo a questo e ad altri provvedimenti, A. WENDEHORST, *Das Bistum Würzburg*, cit., pp. 160 s.; il giudizio pessimistico sul periodo del suo governo in S. VON PÖLNITZ, *Die bischöfliche Reformarbeit*, cit., pp. 44 ss., è del tutto determinato dalla persona di questo vescovo.

[14] Cfr. F. KORTE, *Kirchenpolitik oder Kirchenreform? Zur Frage des Einflußes des bergischen Herzogshauses im Osten Westfalens zu Beginn des 15. Jahrhunderts*, in «Jahresbericht des Historischen Vereins für di Grafschaft Ravensberg», LXVIII, 1972, pp. 66-87.

mostrarono sensibili alla riforma episcopale e del clero e favorirono il suo proseguimento, anche se non fu questo a dare coerenza alla loro condotta personale, di gran lunga troppo permeata dall'aspetto temporale del loro ufficio. Per la riforma della Chiesa del XV secolo sul piano diocesano, quindi, non era determinante solo il fatto che la personalità del vescovo corrispondesse o meno all'idea che successivamente il Concilio di Trento formulò per coloro che ricoprivano questo ufficio; era invece decisivo che si ritenesse necessario attuarla, prescindendo completamente da considerazioni di questo tipo. La realizzazione delle riforme, però, rimaneva nelle mani dell'apparato che i vescovi si erano creati durante il tardo Medioevo, ovvero del vicario generale, quale "alter ego" del vescovo, e dei suoi coadiutori [15]. La forza di penetrazione delle riforme era proporzionale all'idoneità di questo personale al suo compito e dipendeva dal fiuto e dall'abilità che avevano guidato la scelta del personale stesso. Il caso del vescovo Giovanni II di Würzburg mostra che un simile apparato di assistenza era anche in grado di colmare nel lungo periodo le perdite causate da figure di vescovi del tutto inadatti alla loro mansione.

Tutto fa pensare che la crescente propensione della nobiltà verso gli studi, che si delinea a partire dal XV secolo, abbia contribuito a creare quest'atteggiamento, anche se, in effetti, per poter convalidare questa supposizione devono ancora essere compiute ricerche più approfondite sulla preparazione culturale dell'episcopato e certo anche dei capitoli del duomo, di quanto non sia stato fatto fino ad oggi. Sicuramente, però, l'aumento dei frequentatori di università che, proprio per la Germania, risultò dalle numerose fondazioni di università dell'epoca dello scisma e poi, dal 1450, dall'«esplosione culturale» del XV secolo,

[15] Sull'ufficio del vicario generale cfr. soprattutto E. FOURNIER, *Le vicaire général au moyen age*, Paris 1923; sull'amministrazione episcopale in generale H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln-Graz 1964⁴, pp. 366 s., ed anche la bibliografia sul tribunale ecclesiastico citata in W. TRUSEN, *Die gelehrte Gerichtsbarkeit der Kirche*, cit., pp. 498 s.

venne ad accrescere la riserva delle forze [16] a cui un vescovo poteva ricorrere per affidare quegli importanti uffici; queste scelte, come quella del vicario generale, erano completamente rimesse a lui. In questi sviluppi — la formazione di un apparato ausiliare vescovile sul piano diocesano e l'aumento dei laureati fra quelli che ne ricoprivano le mansioni — sembrano emergere dunque aspetti positivi nella situazione della Chiesa del periodo precedente la Riforma, proprio nell'ambito in cui invece ci si aspetterebbero delle carenze di tipo strutturale, per quanto riguarda le reali possibilità di attuare provvedimenti di riforma ecclesiastica nel campo della disciplina del clero. Ora ci dovremo domandare quale fosse la reale portata di queste possibilità.

D'altro canto è ovvio che a questi aspetti positivi si contrappongano anche elementi che definiremmo «in passivo»; essi riguardano il modo con cui l'immagine della gerarchia ecclesiastica si presentava agli occhi dei fedeli. Quanto più l'immagine del vescovo ideale assumeva quei tratti ai quali abbiamo appena accennato riferendoci all'ideale tridentino — e ciò avveniva soprattutto in seguito all'impressione, anche in Germania straordinariamente vivace, provocata dagli scritti di Jean Gerson [17] — tanto più la realtà a tutti visibile della condotta poco spirituale dei vescovi diocesani nuoceva alla reputazione della gerarchia ecclesiastica, anche nei casi in cui si trattava obiettivamente di un vescovo capace, pur nei panni di principe territoriale. Nella maggior parte dei casi in verità essi non

[16] Cfr. E. SCHUBERT, *Motive und Probleme deutscher Universitätsgründungen des 15. Jahrhunderts*, in P. BAUMGART-N. HAMMERSTEIN, *Beiträge zu Problemen deutscher Universitätsgründungen der frühen Neuzeit* (Wolfenbütteler Forschungen IV), Nendeln 1978, pp. 13-74, qui p. 42.

[17] Cfr. a questo proposito soprattutto L. B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of church reform* (Studies in medieval and reformation thought VII), Leiden 1973, *passim*; sulla recezione di Gerson in Germania H. KRAUME, *Gerson, Johannes*, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 2. Auflage besorgt von K. RUH, vol. II, Berlin 1980, coll. 1266-1274 con bibliografia. Ad esempio la *Reformatio Sigismundi* (nota 36), p. 146, critica la doppia natura dei vescovi.

adempivano a quel ruolo di modello che era stato concepito per il vescovo e per i dignitari della Chiesa. Proprio questo fatto può essere stato propizio per il formarsi di una mentalità anticlericale che favorì il diffondersi del concetto di chiesa luterano [18].

Si tratta ora di appurare se gli strumenti che erano a disposizione del vescovo e del suo apparato potessero venire impiegati in modo efficace e quali fossero gli ostacoli strutturali che gli si frapponevano anche quando vi era la volontà di effettuare riforme. Con almeno alcuni esempi metteremo in luce le possibilità ed i risultati dell'intervento del potere vescovile sul clero incaricato della cura d'anime e sui laici della sua diocesi. È sufficientemente noto che l'amministrazione vescovile di nuova formazione si scontrava non di rado con forme di organizzazione più antiche all'interno della diocesi, i cui titolari ne ostacolavano l'attività [19]. Ma non di questo tema dovremo trattare ora; piuttosto dovremo concentrarci su tre gruppi di esempi che io ritengo particolarmente indicativi:

1. Il primo esempio riguarda la prassi dell'assegnazione

[18] Cfr. a questo proposito l'opera non recente di W. Thérémin, *Beitrag zur öffentlichen Meinung über Kirche und Staat in der städtischen Geschichtsschreibung Deutschlands 1349-1415*, Berlin 1909; inoltre, il lavoro più recente di F. Rapp, *Réformes et Réformation à Strasbourg*, cit., e inoltre A. Schindling, *Kirchenfeindschaft, Reformation und Bauernkrieg*, in «Zeitschrift für historische Forschung», IV, 1977, pp. 429-437; B. Könneker, *Die deutsche Literatur der Reformationszeit. Kommentar zu einer Epoche*, München 1975, pp. 11 s.; H. J. Cohn, *Antiklerikalismus in the German peasants' war*, in «Past and Present», LXXXIII, 1979, pp. 3-31; dello stesso autore, *Reformatorische Bewegung und Anticlericalism in Deutschland und England*, in *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation in England und Deutschland*, hrsg. von W. J. Mommsen, Stuttgart 1979, pp. 303-330; K. Arnold, *Niklashausen 1476*, Baden-Baden 1980, specialmente pp. 101 s.; H.-J. Goertz, *Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und reformatorische Bewegungen*, in *Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther Franz*, hrsg. von P. Blickle, Stuttgart 1982, pp. 182-209.

[19] Pare che in questo caso si trattasse soprattutto degli arcidiaconi. Cfr. ad esempio per l'episcopato di Würzburg J. Krieg, *Der Kampf gegen die Archidiakone im Bistum Würzburg* (Kirchenrechtliche Abhandlungen LXXXII), Stuttgart 1914; inoltre J. Leinweber, *Das Hochstift Fulda vor der Reformation*, cit., pp. 126 s.

di prebende e di benefici. Da un lato proprio questo ambito è fra i fenomeni più studiati della Chiesa tardo-medievale, e gli abusi che ne derivavano fanno parte delle accuse contro la Chiesa (*gravamina*) su cui si è più discusso. D'altro lato, tuttavia, pare che proprio su questo punto emergano con chiarezza i limiti del potere vescovile allorché esso tendeva a migliorare la cura pastorale nei confronti dei laici, e in modo particolare dei ceti bassi.

2. In secondo luogo si farà l'esempio dei sinodi a livello metropolitano e diocesano e della loro legislazione statutaria, tanto più che questo ambito è fino ad ora poco conosciuto e sembrano permanere idee per molti versi sbagliate sul carattere e sugli effetti dell'attività e della legislazione sinodali.

3. Ci riferiremo infine all'esempio del sistema giudiziario ecclesiastico, e questo soprattutto perché in questo campo la sfera spirituale e quella temporale si intersecano nel modo più evidente ed hanno in ogni caso i maggiori punti di contatto. Soprattutto le mire del signore territoriale al governo della Chiesa e all'accrescimento della signoria del principe nei territori si scontravano inevitabilmente con l'esercizio della giustizia ecclesiastica, ed oltre a ciò è stato fatto notare nella storiografia più recente che l'attività di questi tribunali ha probabilmente rappresentato un fattore importante nelle tensioni sociali dell'inizio del XVI secolo [20].

1. La pratica del conferimento di benefici nel tardo Me-

[20] Cfr. F. RAPP, *Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte des Bauernkriegs im Unterelsaß*, in *Bauernkriegsstudien*, hrsg. von B. MOELLER (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, CLXXXIX), Gütersloh 1975, pp. 41 s.; inoltre P. J. SCHULER, *Die 'armen lüt' und das Gericht: Eine Straßburger Schrift über die Reform des geistlichen Gerichts*, in *Recht und Schrift im Mittelalter*, hrsg. von P. CLASSEN (Vorträge und Forschungen XXIII), Sigmaringen 1977, pp. 221-236; dello stesso autore *'Reformation des geistlichen Gerichts zu Straßburg'. Eine Reformschrift aus der Mitte des 15. Jahrhunderts*, in «Francia», IX, 1982, pp. 177-214.

dioevo, contrassegnata dall'imporsi degli interventi curiali, è troppo conosciuta perché si debba ora esporla in modo dettagliato [21]. Alcuni cenni possono quindi essere sufficienti. Al sistema delle spettanze e delle designazioni, che il diritto di conferimento dei benefici attribuiva in gran parte al papa, sono stati apportati solo pochi mutamenti dal concordato di Vienna del 1448 [22]. In linea di massima questo male — è così che veniva considerato questo stato di cose — continuò ad esistere. La pratica curiale degli interventi nell'assegnazione dei benefici costituisce un argomento inesauribile dei cosiddetti «*gravamina* della nazione tedesca» fino all'epoca della Riforma [23]. La richiesta, formulata ripetutamente dal 1431, di un concilio nazionale tedesco, prendeva le mosse da questo tema; essa trovò la sua formulazione più chiara poco prima del 1500 nella cerchia intorno all'arcivescovo Berthold von Henneberg, principe elettore di Magonza [24]. La pericolosità di questi conflitti divenne evidente nella stessa dieta dell'Impero, tenuta a Worms nel 1521, che vide anche comparire Lu-

[21] Cfr. in generale H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 341 s., e soprattutto il lavoro più recente di D. BROSIUS, *Päpstlicher Einfluß auf die Besetzung von Bistümern um die Mitte des 15. Jahrhunderts*, in «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», LV-LVI, 1976, pp. 200-228, e ancora R. HOLBACH, *Stiftsgeistlichkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt. Studien zur Geschichte des Trierer Domkapitels und Domklerus im Spätmittelalter* (Trierer Historische Forschungen 2), Trier 1982, specialmente pp. 157 s.

[22] Cfr. su ciò da ultimo H. DOPSCH, *Friedrich III., das Wiener Konkordat und die Salzburger Hoheitsrechte über Gurk*, in «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», XXXIV, 1981, pp. 45-88.

[23] Continua ad essere fondamentale B. GEBHARDT, *Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof: ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation*, Breslau 1895²; una ricapitolazione utile con nuove indicazioni bibliografiche è in K. H. SCHEIBLE, *Die Gravamina, Luther und der Wormser Reichstag 1521*, in «Ebernburg-Hefte», V, 1971, pp. 58-74.

[24] Cfr. su questo tema K. BEER, *Der Plan eines deutschen Nationalkonzils vom Jahr 1431*, in «Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung», Ergänzungs-Band, XI, 1929, pp. 432-442; A. L. VEIT, *Zur Frage der Gravamina auf dem Provinzialkonzil zu Mainz 1478*, in «Historisches Jahrbuch», XXXI, 1910, pp. 521-535; K. BAUERMEISTER, *Berthold von Henneberg und der Türkenzehnte von 1487*, in «Historisches Jahrbuch», XXXVI, 1915, pp. 609-621.

tero di fronte a Carlo V. Il rappresentante della curia, il legato Aleandro, aveva compreso chiaramente la gravità della situazione quando riferì a Roma che nove decimi dei tedeschi acclamavano: «Lutero! Lutero!», mentre il resto gridava come minimo «Morte alla curia romana!»[25]. Aleandro constatò la presenza di questi sentimenti anche nei principi tedeschi — ed anzi soprattutto fra loro. Ad esempio egli riferì a Roma, a proposito del conte palatino Ludwig bei Rhein, che egli stesso — così sosteneva — aveva sempre considerato un uomo legato alla chiesa e che comunque era solito pronunciare a malapena dieci parole all'anno: «. . . al presente in questa consultatione, ut audio, ha mandato fuora mugiti che pareva un toro in favor di Luther per dispetto della Sede Apostolica. Et intendo da alcuni Prencipi grandi, che lui l'ha fatto, perché si tiene offeso forte per li favori et exemptioni concesse alli laici di Ratisbona contra lo Episcopo fratello del detto Pallatino in una causa di certa chiesa»[26].

È più che evidente che si era creata una combinazione di circostanze decisamente esplosiva. Il fiscalismo curiale dava luogo a continue ingerenze nelle prerogative dei principi che invece essi concepivano come una naturale conseguenza della loro crescente signoria sulle chiese oppure come diritti tradizionali. Proprio lo scritto di Lutero *An den christlichen Adel deutscher Nation* poteva aprire ai principi territoriali la prospettiva[27] di potersi liberare da questi pesi e di poter avanzare sulla strada di un loro governo della chiesa. Anche se questa interpretazione probabilmente non era nelle intenzioni di Lutero al mo-

[25] Th. BRIEGER, *Aleander und Luther 1521. Die vervollständigten Aleander-Depeschen nebst Untersuchungen über den Wormser Reichstag*, Gotha 1884, p. 48: «. . . ma al presente che tutta la Germania è involta et delle dieci parti di essa le nove cridano 'Luter' et la decima, se non se cura de ditti di Luther, saltem crida la morte alla corte di Roma»; cfr. a questo proposito anche A. FRANZEN, *Bischof und Reformation*, Münster 1971, pp. 27 s.

[26] Th. BRIEGER, *Aleander und Luther 1521*, cit., pp. 72 s.

[27] *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in *Martin Luthers Werke* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1888, pp. 404-469; pubblicato nel 1520.

mento in cui egli concepì questo scritto, tuttavia questa idea ebbe certamente un grosso peso nella valutazione dei motivi che avrebbero indotto un principe ad appoggiare o meno la causa della Riforma [28].

Basterà quindi solo un breve accenno a questo insieme di questioni che si muoveva dietro la politica imperiale e territoriale dal concordato di Costanza fino alla conclusione della questione luterana. Si trattava fondamentalmente di politica dei benefici ad un livello più alto di quanto questo possa interessare il nostro discorso. Noi ci

[28] Con ciò si entra nel problema del governo della chiesa del principe territoriale sul quale è fiorita una ricca letteratura. Una ricerca molto vivace che risale però a tempi lontani è nell'opera di J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931; fra i lavori più recenti vanno ricordati H. RELLER, *Vorreformatorische und reformatorische Kirchenverfassung im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel* (Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens X), Göttingen 1959; G. KOLLER, *Princeps in ecclesia*, cit.; H. RANKL, *Das vorreformatorische landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378-1526)* (Miscellanea Bavarica Monacensia XXXIV), München 1971; H. RABE-B. MOELLER, *Landesherrliches Kirchenregiment und Reformation*, in *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*. Mostra in occasione del cinquecentesimo anniversario della nascita di Martin Lutero, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Frankfurt/M. 1983, pp. 150-160; si vedano inoltre le riflessioni contenute in W. BECKER, *Reformation und Revolution*, Münster 1983², pp. 69 s. Sulle condizioni cittadine è fondamentale A. STÖRMANN, *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgang des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916. La discussione più recente è stata sollecitata soprattutto da B. MOELLER, *Kleriker als Bürger*, in *Festschrift Hermann Heimpel*, vol. II, Göttingen 1972, pp. 195-224; lavori più recenti: R. KIESSLING, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter*, Augsburg 1971; G. GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation. Städtisches und kirchliches Leben am Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart 1971; H. HÖING, *Klöster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt dargestellt am Beispiel der Fraterherren in Münster/Westfalen*, Münster 1981; E. VOLTMER, *Reichsstadt und Herrschaft. Zur Geschichte der Stadt Speyer im hohen und späten Mittelalter* (Trierer Forschungen I), Trier 1981; W. HEITZENRÖDER, *Reichsstädte und Kirche in der Wetterau. Der Einfluß des städtischen Rats auf die geistlichen Institute vor der Reformation*, Frankfurt/M. 1982. Cfr. anche il contributo di B.-U. HERGEMÖLLER contenuto in questo stesso volume e la sua ricerca svolta a Münster per l'esame di abilitazione alla libera docenza *'Pfaffenkriege' im spätmittelalterlichen Hanseraum*, che sarà pubblicata prossimamente. Sul problema connesso dell'affermazione della Riforma nelle città vanno ricordati B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh 1962 und St. OZMENT, *The reformation in the cities*, New Haven-London 1975.

occuperemo qui degli effetti prodotti della prassi descritta di conferimento e amministrazione dei benefici curatizi, cioè di quei benefici della chiesa nei quali il sacerdote entrava in diretto contatto col credente; gli occhi dei principi, invece, erano puntati piuttosto — anche se non esclusivamente — sui seggi episcopali, sulle dignità e i benefici dei capitoli cattedrali e canonicali.

La politica curiale dei benefici entrò in azione anche in questo campo dei benefici parrocchiali. È risaputo che questa pratica serviva soprattutto al mantenimento di curiali che assumevano tali benefici *in absentia* e quindi non adempivano all'obbligo di residenza. Ciò accadeva spesso anche quando al beneficio — di una parrocchia, di una vicarìa, o a un beneficio d'altare — erano collegati obblighi di cura d'anime oppure funzioni liturgiche. Oltre al fenomeno della non-residenza, si verificava in molti di questi casi anche l'accumulo di diversi benefici nelle stesse mani.

Le mansioni che erano collegate ai rispettivi uffici — le funzioni del parroco, la messa per un beneficio d'altare, ecc. — venivano svolte mediante sostituti pagati [29]. La loro nomina avveniva a discrezione del beneficiario che nella maggior parte dei casi impossibilitato dalla grande distanza (oppure, spesso, non avendo alcun interesse alla cosa) non era di fatto in condizioni di controllare le qualità del candidato ed il modo con cui questi adempiva al suo incarico. Le conseguenze di ciò ci interesseranno in seguito ancora più da vicino.

Un esempio che si riferisce all'abbazia di Fulda, un monastero dell'Assia esente e in tutto analogo ad una signo-

[29] Riguardo a questa categoria di preti è fondamentale D. KURZE, *Der niedere Klerus in der sozialen Welt des späteren Mittelalters*, in *Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Festschrift Herbert Helbig*, Köln-Wien 1976, pp. 273-303 con un ampia bibliografia sulla condizione complessiva del clero prima della Riforma, come del resto B. U. HERGEMOELLER, in questo stesso volume; un esempio ben documentato è quello di Strasburgo descritto da F. RAPP, *Réformes et Réformation*, cit., pp. 306 ss.

ria ecclesiastica, può chiarire quanto si è sinora riferito e mettere in luce un aspetto ulteriore di questa pratica. È possibile in questo caso fare il nome di alcuni cacciatori di benefici di grosso calibro. Johann Knibe di Hünfeldt, notaio della Rota romana, ricevette ad esempio negli anni che vanno dal 1492 al 1501 per lo meno 20 benefici nelle diocesi di Würzburg e di Magonza. Si trattava per lo più di parrocchie, vicarìe ed altari. Johannes Fabri di Fulda, *procurator causarum, sollicitator literarum apostolicarum* e *collector plumbi* se ne procacciò fra il 1475 e il 1518 altrettanti, anche se nel suo caso giocano un ruolo notevole anche le dignità capitolari [30]. Già il numero dei benefici di cui abbiamo notizia, ad esempio per Johann Knibe, è di per se stesso stupefacente, ma un'ulteriore circostanza sembra avere un'importanza fondamentale. Infatti è chiaro che Knibe e Fabri non possedevano contemporaneamente questi benefici. Essi, in realtà, scambiavano un beneficio con l'altro, e questo probabilmente quando se ne presentava uno più redditizio. Conseguenza di ciò era che sia fra i titolari di questi benefici, sia quindi fra i loro rappresentanti pagati vi erano continui mutamenti. Questo causava una certa instabilità nell'amministrazione della cura d'anime collegata a questi benefici. Ciò dovrebbe aver ulteriormente aggravato le conseguenze negative per la pratica pastorale come risultava dalla qualità, presumibilmente scarsa, di quei preti vicari (*Befehlspriester*).

Le ingerenze curiali nel conferimento di benefici parrocchiali sono le più note e le più spettacolari, ma non furono certo le uniche a produrre i risultati cui si è accennato. Accanto ad esse vi è tanto il patronato dei «grandi» temporali, ovvero di autorità laiche, quanto l'incorporazione di parrocchie in comunità religiose. Da en-

[30] Cfr. J. Leinweber, *Das Hochstift Fulda vor der Reformation* (Quellen und Abhandlungen zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda XXII), Fulda 1972, pp. 156-159. Su fenomeni paragonabili a questo, ad esempio, J. Absil, *L'absentéisme du clergé paroissial au diocèse de Liège au XVe siècle et dans la première moitié du XVIe siècle*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», LVII, 1962, pp. 5-44.

trambi i casi derivavano effetti analoghi a quelli collegati all'assegnazione di benefici a curiali, oppure di benefici concessi in seguito ad approvazione curiale.

Nell'esercizio del diritto di collazione dei benefici da parte di signori territoriali temporali oppure di titolari di signoria nobiliare ovviamente entrarono in gioco in modo privilegiato le persone di fiducia e i favoriti, cioè il gruppo dei *Freunde und Kreaturen*, come li ha chiamati in un altro contesto Wolfgang Reinhard [31]. Da un lato risulta quindi di nuovo lo schema appena osservato: cacciatori di benefici si inserivano nel sistema dei benefici con cura d'anime, dando luogo al fenomeno dell'accumulazione di benefici e a quello dei sostituti. Dall'altro lato si verificava anche, in ambienti di dimensioni più piccole, l'assegnazione dei benefici pastorali a persone che attendevano ad essi personalmente. Che queste persone godessero della benevolenza dell'assegnatario non significa però che possedessero le qualità necessarie all'adempimento di questo incarico. Naturalmente ciò non deve essere ritenuto valido per ogni caso e sarebbe troppo frettoloso ritenere che fosse la regola.

Tuttavia accadeva che il possessore di un simile beneficio instaurasse a priori legami più stretti con il suo assegnatario che non con il vescovo che era competente per lui; ciò significa che i legami con l'ordinario della diocesi si allentavano e diminuivano le sue possibilità di intervento.

Questo fatto è testimoniato con grande chiarezza per esempio dal formulario che hanno usato i conti von Katzenelnbogen a partire dall'inizio del XV secolo per la colla-

[31] W. REINHARD, *Freunde und Kreaturen. 'Verflechtung' als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600* (Schriften der Philosophischen Fachbereiche der Universität Augsburg XIV), München 1979; sul patronato H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 395s.; sul suo sviluppo dal punto di vista del diritto canonico P. LANDAU, *Ius patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht XII), Köln-Wien 1975.

zione dei loro benefici di patronato. In questo formulario il beneficiato assicurava sotto giuramento che egli, in caso di controversia coi parrocchiani, finché questi erano sudditi del conte, si sarebbe rivolto al tribunale del conte ed avrebbe rinunciato a portare la causa di fronte al tribunale ecclesiastico [32]. Questa clausola — che ovviamente fa parte della problematica inerente al governo della chiesa da parte del principe territoriale del periodo preriforma — mostra con eccezionale chiarezza l'allentamento dei legami col vescovo. Una clausola ulteriore, presente nei documenti dei Katzenelnbogen su questa materia, mostra che anche qui l'instabilità nel conferimento dei benefici ed il frequente scambio dei benefici stessi fra gli interessati erano messi in conto: simili scambi potevano avvenire solo in accordo con il conte [33]. In effetti essi si trovano documentati con l'approvazione del conte [34].

Nelle istituzioni ecclesiastiche, accanto al patronato, fu soprattutto l'incorporazione a dar luogo a fenomeni simili. È noto che, per accrescere il patrimonio di fondazione di monasteri e chiese canonicali spesso avveniva l'incorporazione di parrocchie e di altri benefici con cura d'anime. In contraccambio era la comunità che doveva occuparsi del conferimento del beneficio parrocchiale [35]. Anche in questo ambito — provocando ovviamente effetti del tutto diversi — si verificò la pratica di nominare i sostituti, cosa che già abbiamo messo in evidenza nell'ambito dei benefici curiali.

[32] Ad esempio: *Regesten der Grafen von Katzenelnbogen 1060-1486*, voll. I-II, bearbeitet von K. E. DEMANDT (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Nassau XI), Wiesbaden 1953-54, vol. I, nn. 2520, 2534, 2746, 2808, 2815; vol. II, nn. 3409, 3468, 3484.

[33] *Ibidem*, vol. I, nn. 2808, 2815; vol. II, nn. 3409, 3468, 3484.

[34] *Ibidem*, vol. I, n. 2746; il legame straordinariamente forte col signore che esercita il patronato emerge con chiarezza nella obbligazione documentata del prete Göbel Schindengast, al quale il conte Johann von Katzenelnbogen aveva promesso una parrocchia in caso di decesso dell'attuale titolare; con questo documento egli assumeva l'obbligo di servire il conte per tutta la vita nelle cose spirituali e temporali, *ibidem*, vol. I, n. 2450.

[35] Sull'incorporazione H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 399-402; 408-414 con un ampia bibliografia.

Ciò che qui intendiamo dire viene chiarito da un documento del vescovado di Basilea che racchiude in sé le debolezze comuni a tutto l'ambito di cui qui stiamo trattando. Questo scritto ha oltre a ciò il pregio di non far parte dei prodotti della letteratura critica che, come la *Reformatio Sigismundi* oppure la *Epistola de miseria plebanorum*, scherniscono lo stato di miseria del basso clero [36]. Si tratta di una lamentela dei contadini di Kirchen, un villaggio nel bassopiano dell'Alta Renania ad ovest di Lörrach, rivolta contro i canonici della collegiata di San Pietro di Basilea, alla quale era incorporata la parrocchia del villaggio. Questo documento va datato intorno al 1490 [37].

Le sue affermazioni più salienti inerenti al nostro tema possono essere riassunte in quattro punti; inoltre le lamentele dei contadini di Kirchen potrebbero essere considerate rappresentative poiché possono essere confermate con varie constatazioni dettagliate riferite ad altri contesti e provenienti da altre regioni.

a) Dai punti di questa querela emerge l'enorme precarietà della situazione finanziaria di quei sostituti che coprivano posti con cura d'anime, di quei preti vicari che non erano i reali beneficiari. In effetti, il diritto canonico prevedeva già dal XIII-XIV secolo che, in caso di incorporazione di chiese parrrocchiali e di altri benefici curatizi, venisse detratta dai loro patrimoni una *portio congrua* per il man-

[36] *Reformatio Sigismundi*, hrsg. von H. Koller, in *MGH*, Staatsschriften des späten Mittelalters VI, Stuttgart 1964, specialmente pp. 148-163, 224 s.; sulla sua influenza cfr. da ultimo T. Struve, *Reform oder Revolution? Das Ringen um eine Neuordnung in Reich und Kirche im Lichte der 'Reformatio Sigismundi' und ihrer Überlieferung*, in «Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins», CXXVI, 1978, pp. 73-129 e specialmente H. Boockmann, *Zu den Wirkungen der 'Reform Kaiser Sigismunds'*, in «Deutsches Archiv», XXXV, 1979, pp. 514-541; sull'*Epistola* cfr. l'edizione di A. Werminghoff, in «Archiv für Reformationsgeschichte», XIII, 1916, pp. 200-227 e D. Kurze, *Der niedere Klerus*, cit., pp. 273 con bibliografia.

[37] Cfr. G. P. Marchal, *Eine Quelle zum spätmittelalterlichen Klerikerproletariat. Zur Interpretation der Klageartikel der Bauern von Kirchen (LK Lörrach) gegen das Kapitel von St. Peter zu Basel*, in «Freiburger Diözesanarchiv», XCI, 1971, pp. 65-80.

tenimento del parroco [38]. Sembra tuttavia — per motivi che presto verranno chiariti — che questa parte detratta dal patrimonio parrocchiale spesso non fosse sufficiente. Inoltre si verificava che, cosa evidentissima in molti casi, la curazia venisse affidata a quel parroco che era disposto ad assumerla per il compenso più irrisorio. Così si legge, ad esempio, nell'articolo 20 della lamentela citata: «non vogliono insediare nessuno nel beneficio né dargli quanto basta a farlo rimanere presso di noi» [39]. Le conseguenze derivanti da ciò sono molteplici; spesso vi sono tentativi, che appaiono disperati, di procurarsi entrate supplementari, sia aumentando le quote per le funzioni pastorali, sia abusando del patrimonio della chiesa, in particolare dei beni mobili: (Articolo 5) «Ci fu dato anche un prete; egli portò via dal patrimonio della chiesa un buon soprabito e disse che lo voleva indossare in chiesa in occasione di feste solenni. Egli lo ha tagliato a pezzi per farne un vestito per la sua ragazza e fasce per i suoi bambini» [40].

b) L'ultima osservazione mette in rilievo il modo di vivere di questa categoria di preti. Qui ci si allontana in punti decisivi dall'immagine del parroco richiesta dalle norme del diritto canonico ed in particolare dagli statuti sinodali. Soprattutto non si può dire che venisse mantenuto il celibato. Certo non sembra che questo fatto disturbasse particolarmente i contadini di Kirchen, tuttavia il dato di fatto che evidentemente ciascuno di questi preti secolari inviati provvisoriamente a Kirchen disponesse di

[38] J. BOMBIERO-KREMENAČ, *Geschichte und Recht der portio congrua mit besonderer Berücksichtigung Österreichs*, in «Zeitschrift der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.», XI, 1921, pp. 31-124; inoltre G. P. MARCHAL, *Eine Quelle*, cit., p. 67, ad anche D. KURZE, *Der niedere Klerus*, cit., pp. 294 s.

[39] G. P. MARCHAL, *Eine Quelle*, cit., p. 73: «Item sy wend kein bestetigen uf die pfrůnd und im geben, das er by unß beliben mag».

[40] *Ibidem*, p. 71: «Item mer hond sy unß ein lúpriester geben, derselb nam unß ein gůtt flaschy úberrick uß der kirchen und sprach, er welt eß zů hochzitlicher tagen antragen in die kilchen. Und zeschneid der kilchen daß siner iunckfröwen zů einem struben und sinen kinden zů windlen».

una famiglia numerosa, acuiva ovviamente la sua condizione finanziaria già precaria. La *portio congrua* del diritto canonico era stata stabilita per una persona che vivesse sola, per un'economia domestica che fosse tuttalpiù dotata di un aiuto, normalmente di una domestica, e quindi per il prete, ma non per una famiglia [41].

c) Negli articoli della lamentela di Kirchen compaiono anche altre debolezze del modo di vivere del parroco, e soprattutto l'incapacità (e talvolta in effetti anche la mancanza di volontà) di questi preti vicari all'adempimento dei loro doveri curatizi. Così si lamentano nell'articolo 12 i contadini di Kirchen: «Ne abbiamo avuto uno che era sempre ubriaco. Durante la quaresima doveva ascoltare le confessioni della gente, ma per far questo bisognava andare in casa sua. Egli stava steso sulla schiena, sulla panca accanto al fuoco, protendeva i piedi verso il focolare, e così ascoltava la confessione e ad uno disse solamente: 'Se tu sei pentito dei tuoi peccati, questo è sufficiente'. Questo era il modo con cui adempiva ai compiti che aveva nei nostri confronti e noi siamo stati preparati molto male a ricevere il sacramento, anzi non siamo stati istruiti né con parole, né con opere, né col suo catechismo» [42].

Questo basti per far comprendere di quali e quante qualità fossero sprovvisti questi preti; di ciò si parlerà di nuovo in un altro contesto. Queste lamentele rendono però estremamente chiaro il fatto che le aspettative che i fedeli riponevano nel parroco non venivano soddisfatte. La devozione dei contadini di Kirchen, che reclamava di

[41] Cfr. anche *ibidem*, pp. 76 s.

[42] *Ibidem*, p. 72: «Item mir habent aber ein gehebt, der ward allweg fol winß und in der fasten, so solt die lútt zů búcht heren, so můßtend sy zu im in daß huß. Und er lag an dem ricken in einer gutzen und rackt die fieß an den offen und hort die lútt zů bicht und sprach zů einem: 'send dir din sind leid, so ist eß gnůg'. Also richt er uns uß und wurdent gar ser úberl underwist und bereit zů den heiligen wirdigen sacrament weder mit wortten noch mit wercken noch mit siner underwysung».

venire istruita nelle cose della religione, rimaneva inappagata.

d) La mancanza di continuità nell'assegnazione dei benefici parrocchiali, che venivano amministrati attraverso preti vicari, su cui avevamo già fatto supposizioni trattando della pratica curiale di conferimento dei benefici, viene espressamente confermata in alcuni punti della lamentela cui ci riferiamo: (Articolo 23) «Ora abbiamo il ventinovesimo prete in quarant'anni, perché loro [ci si riferisce qui ai canonici di San Pietro] a nessuno danno abbastanza, perché voglia rimanere da noi... Per questo la nostra chiesa, noi e le povere anime siamo da lungo tempo male assistiti e la nostra chiesa così come il servizio divino decadono di giorno in giorno» [43].

Questa breve panoramica, tracciata seguendo gli articoli della lamentela di Kirchen, di alcuni degli effetti che si fecero sentire nell'assistenza pastorale e che risultavano dalle strutture esistenti con le quali avveniva l'assegnazione dei benefici del XV secolo, dovrebbe aver chiarito quali fossero le carenze che i credenti dovettero in vario modo sopportare. Si può dire che esse colpissero proprio la cura d'anime riservata ai ceti bassi, in particolar modo nelle zone di campagna, dove non vi era altra possibilità che fare riferimento, per quanto riguarda la condotta devozionale, al parroco residente nel villaggio, comunque egli fosse.

Nonostante i mali che così si creavano non fossero da imputare esclusivamente alla prassi curiale dell'assegnazione e del traffico illecito di benefici — questo dovrebbe essere emerso sulla base dell'esempio di Kirchen — tuttavia gli interventi romani nel sistema dei benefici erano effettivamente i più spettacolari ed erano quelli a cui si

[43] *Ibidem*, p. 73: «Item mir habent ietz den nún und zwúngisten priester in fierzitt iůren, den sy gen an keinen, das er by unß belyben mug... Darumm ist unsser gotzhuß und mir und die armen sellen lang úbel wersehen und nimpt unsser gotzhuß und der gotzdienst ab von tag zů tag».

faceva più spesso riferimento nel dibattito pubblico. Tutti gli altri fenomeni simili, anche se non avevano nulla a che fare con quanto appena detto, potevano venire considerati come conseguenza di ciò. I risentimenti contro la curia che ne derivavano potevano unirsi con altre espressioni di odio verso Roma, che, fomentato con svariate motivazioni a partire da Gregor Heimburg fino a Hutten, può essere percepito anche come espressione del sorgere di un sentimento nazionale [44]; queste forme di risentimento poterono così favorire la separazione dal papato romano e suscitare interesse per la Riforma.

Questo processo di preparazione di una presa di posizione collettiva può essere considerato un effetto collaterale di un certo rilievo. Tuttavia, la questione principale deve riguardare nel nostro disegno il raggio d'azione e l'intensità del potere disciplinare del vescovo nella sua diocesi. È fuor di dubbio che esso, a causa della crescita della struttura che agiva nella distribuzione dei benefici ed in seguito alla pratica del conferimento di una parte rilevante del personale incaricato della cura d'anime, subì forti limitazioni nella realtà costituzionale.

È già indicativo il fatto che il vescovo stesso potesse conferire a propria discrezione solo una piccola parte di questi benefici. Oltre a ciò pare che il numero dei benefici che erano a disposizione della libera collazione sia costantemente diminuito nel tardo Medioevo. Alcune cifre ce lo possono chiarire: nella diocesi di Worms, nel 1490, il vescovo poteva conferire solo due parrocchie su 243, nell'arcidiaconato di Xanten, nel Basso Reno, solo una su 143 ed in tutta l'arcidiocesi di Colonia solo una ventina. Nella diocesi di Ermland erano invece diciotto su 142 e ad Agusuta l'otto per cento delle parrocchie esistenti.

[44] Su Heimburg cfr. P. JOHANEK, *Gregor Heimburg*, in *Verfasserlexikon*, cit., la nota 17, vol. III, coll. 629-642 con bibliografia; su Hutten i recenti resoconti di V. PRESS, *Ulrich von Hutten - Reichsritter und Humanist 1488-1523*, in «Nassauische Annalen», LXXXV, 1974, pp. 71-86; E. SCHUBERT, *Ulrich von Hutten*, in *Fränkische Lebensbilder*, IX, 1980, pp. 93-123.

Nella provincia ecclesiastica di Salisburgo il rapporto era decisamente più favorevole: a Salisburgo il 71%, a Frisinga il 66%, a Ratisbona il 32%, a Passavia il 48% [45]. Considerando tutto ciò diventa comprensibile che, ad esempio, la *Reformatio Sigismundi* esigesse che tutti i benefici venissero conferiti dai vescovi [46].

Tuttavia vi è un altro fatto che appare ancora più determinante della mancanza di influsso diretto da parte dei vescovi nel conferimento dei benefici. La situazione descritta sottraeva al vescovo ed al suo potere disciplinare, soprattutto anche nel sinodo e nel tribunale, proprio gran parte di quei chierici dai quali in particolare dipendeva la cura d'anime. I chierici secolari che si succedevano spesso gli uni agli altri in qualità di vicari e per i quali sarebbe stato particolarmente necessario applicare le norme del diritto canonico inerenti alla disciplina ecclesiastica ed alla condotta di vita, potevano sottrarsi senza difficoltà ai provvedimenti disciplinari d'ufficio.

Ciò caratterizza solo il punto estremo di quell'allentamento del legame fra il clero addetto alla cura d'anime ed il vescovo, di cui appunto si è già parlato. Ci si può ovviamente immaginare che ciò abbracciasse un'intera gamma di sfumature e questo in molti casi può essere comprovato; esse, tuttavia, finivano tutte, in pratica, col determinare una limitazione del potere disciplinare del vescovo e delle possibilità d'intervento del suo apparato nella pratica.

Sarebbe sbagliato se in questo contesto si volessero considerare solo le zone d'ombra, che peraltro abbiamo già messo in rilievo, della prassi beneficiale. Naturalmente

[45] Le cifre qui riportate si rifanno a D. KURZE, *Der niedere Klerus*, cit., pp. 281 con la nota 18.

[46] *Reformatio Sigismundi*, ed. cit., pp. 132 s.: «... dann ein ytlicher bischof soll in seinem bysthümm all pfrunde leyhen, das ist darumb, daz dye pfrunde recht versorget werden» (... infatti ogni vescovo nel suo episcopato deve assegnare tutti i benefici, e ciò affinché i benefici siano ben amministrati). Ciò fa emergere chiaramente il rapporto che vi era fra la carente possibilità di intervento del vescovo e l'origine degli abusi.

non era detto che patronato temporale ed incorporazione in istituzioni religiose dovessero comunque dar luogo a danni del tipo descritto per le relative sedi curatizie. Al contrario, spesso derivarono da essi provvedimenti di riforma concreti ed effettuati con energia. Ad esempio il conte Stolberg incorporò nel 1473 la parrocchia di cui era patrono nella città di Stolberg all'università di Erfurt, che questa utilizzò per il mantenimento di uno dei suoi docenti. A prima vista pare d'essere di fronte ad un classico caso di assentesimo, poiché ovviamente la parrocchia doveva essere provvista di un vicario. Tuttavia il dottore di teologia Udalrich Rispach, che ne fu titolare dal 1480 fino al 1488, anno della sua morte, non si accontentò affatto della prassi tradizionale. Johannes Paltz ha detto in lode di Rispach che egli, per la sua comunità parrocchiale fu un *Joseph Salvator*, un *Machabeus propugnator*, un *Martinus patronus* ed un *Udalricus pastor*. Infatti egli si curò di persona, ed in modo molto attivo, di questa parrocchia. In accordo col conte di Stolberg agì addirittura in senso riformistico sugli altri preti di questa chiesa, i vicari e gli altaristi, prescrivendo loro, fra l'altro, la preghiera corale comunitaria, una pratica non del tutto usuale per una chiesa parrocchiale [47].

Eppure proprio simili osservazioni — e se ne potrebbero raccogliere in numero pari a quelle negative — sottolineano ancora le constatazioni che sono appena state fatte. Nell'introdurre e nel realizzare provvedimenti riformistici nella propria diocesi, il vescovo non era senza concorrenti e spesso gli mancavano le possibilità di coordinarli e di guidarli secondo il suo intendimento. Anche questo significava una sensibile limitazione del suo potere disciplinare e direttivo all'interno della diocesi.

[47] Cfr. A. ZUMKELLER, *Der religiös-sittliche Stand des Erfurter Säkularklerus*, in «Augustinianum», II, 1962, pp. 275-277; da integrare con *Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete*, Bd. V: *Kreis Sangershausen*, 1882, p. 97.

2. È opportuno ora prendere in considerazione un altro nucleo di problemi. Si tratta dei sinodi a livello metropolitano e diocesano e del ruolo che essi rivestirono nei tentativi di riforma della chiesa nel XV secolo, in particolare della funzione che spettava alla loro legislazione statutaria.

La storiografia più antica ha ritenuto di dover supporre che l'istituto del concilio provinciale e del sinodo diocesano nel tardo Medioevo, nonostante la legislazione del concilio Lateranense Quarto [48], fosse decaduto e che i sinodi si riunissero solo in modo molto irregolare, e non certo con la periodicità richiesta (cioè di un sinodo provinciale e di due sinodi diocesani all'anno). Poiché questi sinodi rappresentavano uno strumento importante della disciplina ecclesiastica — in essi le norme di diritto canonico riferite a questa materia venivano enunciate, discusse, messe per iscritto e distribuite — questi storici hanno ritenuto che la decadenza dell'istituzione abbia portato anche ad una decadenza della disciplina del clero [49].

Non sono dell'opinione che questa interpretazione vada preservata in ogni sua parte. Possiamo quindi lasciare in disparte il problema dei sinodi provinciali, che comunque non avevano quasi nessuna importanza nel controllo diretto della disciplina del clero; ad essi spettava piuttosto una funzione generale di guida. Tuttavia sembra che la ricerca più antica sia stata vittima, per così dire, di un'illusione ottica, e cioè di un'illusione sulla natura delle

[48] Cfr. H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 375 s.

[49] Qui devono essere visti soprattutto i lavori sui sinodi delle singole diocesi, registrati in J. SAWICKI, *Bibliografia synodorum particularium* (Monumenta Iuris Canonici, Serie C: Subsidia, II), Città del Vaticano 1967; Supplementi in «Traditio», XXIV, 1968, pp. 508 s.; XXVI, 1970, pp. 470 s. ed anche in «Bulletin of Medieval Canon Law», NS II, 1972, pp. 91 s.; IV, 1974, pp. 87 s.; VI, 1976, pp. 95 s. Qui si mette sempre in rilievo la mancanza della periodicità. Un giudizio generale ed equilibrato sul XIII e il XIV secolo è già in A. HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, vol. V, 1954⁸, pp. 166s. Sulla situazione del XV secolo vedi oltre. Complessivamente si può vedere O. PONTAL, *Les statuts synodaux* (Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. XI), Turnhout 1975.

fonti. Nel materiale documentario i sinodi sono conservati male ed in modo più che altro casuale. Le ricerche regionali per dimostrare l'avvenuta convocazione dei sinodi si sono attenute di solito alla datazione degli statuti emanati in seno ad essi, che nella maggior parte dei casi sono tramandati in forma di un *Corpus* statutario [50]. Tuttavia questi *Corpora* certamente non furono emanati in ogni sinodo semestrale di una diocesi; i sinodi, quindi, o sono documentati nella tradizione solo per il fatto che furono casualmente menzionati in documenti o in cronache, oppure sono appunto privi di qualsiasi testimonianza scritta. È inevitabile che questo crei opinioni distorte sulla loro frequenza. Nelle diocesi in cui la tradizione degli statuti era strutturata diversamente e dove, come a Colonia, quasi ogni singola emanazione sinodale veniva annotata e raccolta [51] oppure, come nei processi sinodali di Spira, il sinodo veniva documentato in altro modo [52], s'intende che la periodicità di un sinodo diocesano stabilita in due volte all'anno venisse in gran parte rispettata. Questo vale già per il XIV secolo; nel corso del XV secolo le testimonianze in questo senso divengono addirittura numerose. Tuttavia quest'ultimo elemento non deve fare solamente supporre che ci si attenesse maggiormente a questa periodicità, interpretando questo come un risultato dei tentativi di riforma che fecero seguito ai concili di Costanza e di

[50] Cfr. su questo tema la nota 56.

[51] Cfr. sulla natura della tradizione di Colonia W. JANSSEN, *Unbekannte Synodalstatuten der Kölner Erzbischöfe Heinrich von Virneburg und Walram von Jülich (1332-1349)*, in «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein», CLXXII, 1970, pp. 114-119. Il *corpus* medievale degli statuti di Colonia è raccolto nelle prime stampe del periodo intorno al 1500 (J. SAWICKI, *Bibliographia*, cit., nn. 2907, 2913), esso è meglio accessibile in J. F. SCHANNAT-J. HARTZHEIM, *Concilia Germaniae*, voll. IV e V, Köln 1761-63, dove tuttavia sono registrati singolarmente alla data corrispondente. Parecchi testi che non si sono conservati in quelle antiche raccolte sono integrati in *Regesten der Erzbischöfe von Köln*, specialmente voll. V-VII, bearbeitet von W. JANSSEN e vol. VIII, bearbeitet von N. ANDERNACH, Köln-Bonn 1973-82. Essi comprendono il periodo che giunge fino al 1380; manca ancora la trascrizione per il XV secolo.

[52] Cfr. a questo proposito B. EICHHOLZ, *Bemühungen um die Reform*, cit., specialmente pp. 10 s.

Basilea [53], ma deve essere anche considerato come un rivolgimento avvenuto nella natura delle fonti. Quindi, in generale, si dovrà presupporre che i sinodi fossero tenuti regolarmente. Tuttavia, il vescovo non teneva sempre personalmente la presidenza e — cosa ancor più significativa — il sinodo diocesano non comprendeva sempre, o addirittura era regola che non comprendesse tutto il clero della diocesi, ma evidentemente solo una parte rappresentativa. Ciò emerge dal modo in cui ad esempio a Costanza, nel 1468, vennero emanate disposizioni che stabilivano che il decano (*Landdekan*) ed uno dei parroci prendessero abitualmente parte ai sinodi episcopali e che questa delegazione dovesse essere integrata solo da un rappresentante eletto dei cappellani del decanato (*Landdekanat*) [54]. Possiamo dedurre da varie disposizioni degli statuti sinodali e da altri decreti che al di sotto del livello dei sinodi diocesani esistesse quello, ancor più vasto, delle assemblee del clero che si tenevano nei capitoli, nei decanati o in forme d'organizzazione chiamate in altro modo [55]. È evidente che questa forma di organizzazione fosse stata scelta a causa della grande estensione che spesso

[53] Cfr. ad esempio il giudizio di H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. I, Freiburg i.Br. 1949, p. 121, dove egli constata «che proprio in Germania la vita sinodale era così vivace come in nessun'altra parte della cristianità». I tentativi di riforma sono messi in rilievo, infine, anche da J. LEINWEBER, *Provonzialsynode und Kirchenreform im Spätmittelalter*, in *Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, hrsg. von R. BÄUMER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1980, pp. 113-127, ed anche G. SCHWAIGER, *Freisinger Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter*, *ibidem*, pp. 259-270. In entrambi i casi, fra l'altro, si parte, con una tacita convenzione, dal fondamento metodologico secondo il quale le date dei sinodi che furono tenuti vengono dedotte in gran parte dalla tradizione degli statuti. Indicazioni sulla regolarità con cui furono tenuti i sinodi si trovano anche in Francia, cfr. A. ARTONNE-L. GUIZARD-O. PONTAL, *Répertoire des Statuts Synodaux des Diocèses de l'ancienne France*, Paris 1969.

[54] *Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz*, cit., vol. IV, n. 13420, p. 378.

[55] Cfr. H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, cit. p. 427 e la bibliografia in esso indicata; inoltre A. SEILER, *Mittelalterliche Landkapitelstatuten des Bistums Speyer*, in «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», XXI, 1969, pp. 143-162.

avevano le diocesi tedesche e del numero estremamente elevato degli ecclesiastici che operavano in esse. Questi elementi probabilmente facevano apparire quasi irrealizzabile un sinodo generale di tutto il clero della diocesi. È però altrettanto evidente che nei sinodi diocesani, a contatto diretto col potere centrale vescovile, era presente e rappresentata solo una parte selezionata del clero della diocesi addetto alla cura d'anime.

Queste osservazioni vengono ad integrare quelle constatazioni che già si poterono fare sulle conseguenze derivate dalla prassi di assegnazione dei benefici: gran parte del clero addetto alla cura d'anime, date le condizioni strutturali nelle quali si tenevano e si frequentavano i sinodi diocesani rimaneva esclusa dall'influenza diretta di questa istituzione. L'istanza mediatrice decisiva fra i sinodi diocesani e questa parte del clero rimaneva il decano (o qualcuno che rivestisse un ufficio paragonabile al suo). La designazione dei decani, però, nella stragrande maggioranza dei casi, non era nel potere né nella libera disposizione del vescovo. Se anche, come già notato, il XV secolo non portò un capovolgimento nella regolarità con cui si tenevano i sinodi, ma proseguì e consolidò solamente un uso antico, tuttavia è chiaro che in questo periodo l'attività sinodale nel suo complesso ricevette nuovi impulsi. Questo è valido sul piano provinciale come su quello diocesano e può essere agevolmente verificato in base alla storia della pubblicazione e della codificazione degli statuti provinciali [56]. Durante il XIII e all'inizio del XIV secolo in Germania si diffusero in tutte le province ecclesiastiche interi *Corpora* di statuti provinciali che contenevano una sintesi dei principi di diritto canonico e soprattutto delle norme di disciplina ecclesiastica che erano fondamentali per il basso clero (ed anche per i laici). Questa ondata di

[56] Le considerazioni che seguono si basano sostanzialmente sui risultati del mio lavoro per l'esame di abilitazione svolto a Würzburg, che non è stato ancora pubblicato: *Synodalia. Untersuchungen zur Statutengesetzgebung in den Kirchenprovinzen Mainz und Salzburg während des Spätmittelalters*. Si rinuncia qui ad indicazioni particolareggiate.

codificazioni si concluse in tutte le province ecclesiastiche tedesche intorno al 1310. Non è difficile capire che essa deve essere considerata parallela allo sviluppo del diritto decretale ed alla sua codificazione che, a sua volta, si concluse fondamentalmente con la promulgazione delle *Clementine* del 1317. La chiesa tedesca ha continuato a trarre vantaggio da queste raccolte di statuti provinciali e, perché non resti alcun dubbio su questo, basti pensare che questi *Corpora* del XIII secolo vennero utilizzati, tramandati e prescritti in modo vincolante da metropoliti e da vescovi diocesani anche nel XV secolo. La tradizione manoscritta ed in parte anche gli incunaboli non lasciano dubbi in questo senso.

Il XV secolo ha dato luogo a nuove attività in questo campo. Esse iniziarono in Germania già prima del Concilio di Costanza ed in effetti i primi impulsi partirono innanzi tutto dai tentativi di riforma del circolo di Praga che si raccoglieva intorno a Carlo IV (anche là naturalmente, dopo la fondazione di un arcidiocesi, si ebbe la necessità di avere propri statuti provinciali). Tuttavia anche Salisburgo seguì nel 1384 questo esempio ed aggiunse un'ulteriore serie di statuti provinciali a quelli già esistenti. In seguito al Concilio di Costanza però, e stimolate inoltre dal viaggio di legazione del cardinale Branda di Castiglione e soprattutto, più tardi, dall'opera riformistica del Cusano del 1450-51, furono prodotte nuove codificazioni che vennero aggiunte agli antichi *Corpora* degli statuti provinciali [57]. Anche a livello diocesano l'attività nel

[57] È così che vennero pubblicati gli statuti dei sinodi provinciali di Salisburgo del 1418 determinati da Costanza (SCHANNAT-HARTZHEIM, *Conciliae Germaniae*, cit., vol. V, pp. 171-186), che integrarono in modo fondamentale l'antica legislazione, spesso tramandata in connessione con gli antichi *Corpora*. Gli statuti provinciali di Magonza del 1423, sollecitati dal Cardinale Branda di Castiglione (SCHANNAT-HARTZHEIM, *ibidem*, vol. V, pp. 206-213) furono tramandati quasi regolarmente nel quadro degli statuti provinciali del 1310 e di materiale sinodale di singole diocesi ad esempio nei manoscritti di Darmstadt, Staatsarchiv, Hs. 77, f. 3r s. (Straßburg); Karlsruhe, Landesbibliothek, Hs. Karlsr. 1029, f. 45v s.; Karlsruhe, Landesbibliothek, Hs. Reichenau 139, f. 148r s. (Konstanz); München, Hauptstaatsarchiv, Hochstift Augsburg, Münchener Bestand,

campo della pubblicazione degli statuti ebbe un incremento. Questa legislazione statutaria conteneva — come già accennato — il sapere fondamentale sull'ufficio del sacerdote, soprattutto sul suo *status* giuridico, sul modo di vivere che gli si confaceva e sui suoi doveri. Il modo con cui era redatta, il suo metodo basato sulla continua ripetizione dei concetti fino ad imprimerli nella mente e l'obbligo di possedere un esemplare degli statuti per ogni prete incaricato della cura d'anime furono i fattori che contribuirono alla sua vasta diffusione, anzi la garantirono [58]. Si può senz'altro asserire che gli statuti provinciali non rappresentavano solo la forma scritta del diritto vigente, ma formavano e rafforzavano nel clero e nei fedeli la coscienza delle norme. La coscienza delle norme tuttavia non garantisce il loro rispetto. La tradizione che riguarda la storia degli statuti sinodali ha in serbo un materiale variopinto che presenta anche risvolti ironici. Il vicario generale della diocesi di Costanza, nell'anno 1442, dovette richiamare all'ordine un chierico di campagna poiché costui, proprio subito dopo la lettura degli statuti sinodali, che veniva tenuta regolarmente dal decano del capitolo, era stato sorpreso mentre giocava a dadi in una osteria, cosa che gli statuti proibivano espressamente [59].

Lit. 449, f. 58^r s. (Eichstätt); München, Staatsbibliothek, clm 6487, f. 179^v ss. (Eichstätt); München, Staatsbibliothek, clm 4144 f. 34^r s. (Augsburg); Paris, Bibl. Nat., Ms. lat. 1552, f. 73^r s. (Straßburg); Sélestat, Bibl. Mun., Ms. 81, f. 315^r ss. (Straßburg); sul viaggio di legazione di Branda cfr. H. Tüchle, *Das Mainzer Reformdekret des Kardinals Branda*, in *Von Konstanz nach Trient. Festschrift August Franzen*, hrsg. von R. Bäumer, München-Paderborn-Wien 1972, pp. 101 s. Sugli statuti provinciali di Magonza del 1451, uno dei risultati del viaggio di legazione del Cusano in Germania (edizione in Schannat-Hartzheim, vol. V, pp. 398-412) cfr. solo gli incunaboli nei quali gli statuti del 1310 e del 1451 sono gli uni accanto agli altri come *Statuta provincialia vetera et nova* (Hain, nn. 15039, 15041, 15029-31).

[58] Cfr. a questo proposito lo schema in P. Johanek, *Methodisches zur Verbreitung und Bekanntmachung von Gesetzen im Spätmittelalter*, in *Histoire comparée de l'administration (IVe-XVIIIe siècles)*, ed. par W. Paravicini-F. K. Werner (Beihefte der Francia IX), München 1980, p. 97.

[59] *Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz*, cit., vol. IV, n. 10538, pp. 82 s.

Tutto sommato, comunque, si può constatare che i sinodi e la loro legislazione, nel complesso delle misure che si potevano prendere per affermare la disciplina del clero, pur con le limitazioni di cui si è già parlato, adempirono in definitiva ai loro scopi. La legislazione sinodale, per correggere i comportamenti sbagliati, dovette essere integrata con la visita pastorale e con la giustizia ecclesiastica. Di quest'ultima dovremo ancora parlare brevemente, mentre sull'istituto della visita vi è poco da riferire sull'area tedesca, poiché le fonti su questo tema, per il periodo che precede il 1500, non offrono una base sufficiente [60]. Vi è però ancora un fatto che deve essere messo in rilievo. Nel corso del tardo Medioevo ed in particolare nel XV secolo il carattere di tribunale del sinodo, che era tenuto anche a giudicare gli errori dei sacerdoti, passò in second'ordine. Questo compito spettò sempre più al giudice ecclesiastico ed al vicario generale. Fra i compiti del sinodo acquistò inoltre un'importanza primaria l'istruzione dei chierici. Proprio questo fatto può essere rilevato in base alla storia della legislazione sinodale.

Possiamo ora estendere questa osservazione ad un campo ben preciso che a nostro avviso non ha scarsa rilevanza. Il nucleo centrale dei *Corpora* statutari tedeschi dei tempi più antichi era costituito da disposizioni sul sacerdozio, in particolare sul *privilegium fori* e sulla *libertas ecclesiastica* e, inoltre, sui doveri connessi alla vita sacerdotale. Nel XV secolo si aggiunse a ciò, in stretta connessione con la legislazione sinodale, il tentativo di elevare ed accrescere anche le conoscenze religiose e teologiche dei sacerdoti, affinché essi fossero in grado di adempiere al loro compito nella cura d'anime e nell'insegnamento del catechismo, ciò che appunto i contadini di Kirchen non trovavano nei loro parroci. Tale sforzo si manifestò in diverse attività, due delle quali meritano di essere messe in rilievo:

a) La predica sinodale. Anch'essa ha le sue radici nell'e-

[60] Cfr. in generale N. COULET, *Les visites pastorales* (Typologie des sources du moyen age occidental, XXIII), Turnhout 1977; per le edizioni di fonti riguardanti il territorio tedesco, cfr. p. 82, su Praga, p. 86.

poca d'inizio della riforma della chiesa, che risale alla fine del XIV secolo. Il vescovo era solito attribuire a teologi di rilievo, a professori di università o a stimati predicatori il compito di questa predica [61]. In Francia, ad esempio, fu Jean Gerson che fece epoca con una predica di questo tipo al cospetto di un sinodo provinciale a Reims [62]. Pare che gli impulsi presenti in Germania provenissero da Praga dove, fra questi predicatori, vi era anche Jan Hus [63]. Chi teneva queste prediche era solito dare in esse un quadro del sacerdozio, degli elementi basilari per l'amministrazione dei sacramenti oppure dei principi della riforma del clero; in breve il predicatore presentava una sorta di specchio del sacerdote (*Priesterspiegel*). L'influenza di queste prediche non rimaneva limitata ai sinodi nei quali erano state tenute, poiché spesso esse venivano tramandate in forma scritta, come una specie di trattato, e superavano così di gran lunga i confini della diocesi per la quale era stato tenuto quel sinodo [64]. Così proprio la

[61] Cfr. su questo genere J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg i.B. 1969, p. 172, che mette in rilievo la necessità di elaborare tutto il materiale, un compito che quasi non è stato ancora intrapreso.

[62] Nell'anno 1408; cfr. su ciò L. B. PASCOE, *Jean Gerson* cit., pp. 139 s.

[63] Con le due prediche sinodali di Praga *Diliges dominum deum* (1405) e *State succinti* (1407), cfr. su ciò F. M. BARTOŠ, *Literární činnost M. J. Husi*, Praha 1948, pp. 74-76 (una traduzione tedesca dell'ultima in R. KALIVODA-A. KOLESNYK, *Das hussitische Denken im Lichte seiner Quellen*, Berlin 1969, pp. 117-135). Sul circolo di riformatori praghense, nonostante alcuni punti discutibili, resta tuttavia fondamentale E. WINTER, *Frühhumanismus*, Berlin 1964, sulla predica sinodale, pp. 66 s.; cfr. anche R. E. WELTSCH, *John of Jenstein 1348-1400* Den Haag-Paris 1968, p. 121.

[64] Ciò vale per la predica di Gerson di Reims, cfr. per la tradizione *Jean Gerson, Oeuvres complètes*, ed P. GLORIEUX, vol. V, Paris 1963, p. X, n. 215, inoltre Vienna, Nat. Bibl. C. V. P. 5426, f. 175r-179v. Per la tradizione delle prediche di Hus al di fuori della Boemia, cfr. F. M. BARTOŠ, *Literární činnost M. J. Husi*, cit., e I. HLAVÁČEK, *Bohemikale Literatur in den mittelalterlichen Bibliotheken des Auslandes*, in «Historica», XIII, 1966, p. 139. Un ulteriore esempio è costituito dal discorso sinodale di Giovanni da Capistrano al sinodo di Trento il 22 Aprile 1439, che è anch'esso conservato a Monaco, Staatsbibliothek, clm 1433, f. 1r s. e a Vienna, Nat. Bibl., C. V. P. 3693, f. 129r s. Si comprende che con ciò sono state date solo alcune indicazioni.

predica sinodale divenne in modo particolare uno strumento di istruzione.

b) Gli scritti religiosi collegati con gli statuti sinodali. Negli statuti sinodali di tutto il XV secolo e dell'inizio del XVI, o in connessione con essi, si trovano indicazioni di una letteratura teologica popolare che poteva assistere l'incaricato della cura d'anime nell'adempimento della sua mansione [65]. Tuttavia non ci si limitava alle sole indicazioni bibliografiche. In non pochi casi venne allegato agli statuti sinodali un tipo rudimentale di letteratura introduttiva formando così un corpo unico con essi. Anche in questo caso gli inizi si erano avuti a Praga, dove l'arcivescovo Arnost di Pardubice accluse ai suoi statuti provinciali la piccola opera dell'irlandese Thomas von Hibernia *De tribus punctis essentialibus christianae religionis*, di cui prescrisse il possesso a tutti gli incaricati della cura d'anime della sua diocesi. La tradizione degli statuti provinciali del 1346 documenta che questo fu il modo con cui questo libretto venne diffuso [66].

Anche Nicola Cusano, nel suo viaggio di legazione attraverso i territori tedeschi, optò per questa soluzione e dispose che ogni ecclesiastico possedesse almeno la parte sui sacramenti della piccola opera di Tommaso d'Aquino *De articulis fidei et sacramentis*, che a sua volta era una specie di catechismo [67]. Anche in questo caso l'opera entrò per lo meno nella tradizione degli statuti diocesani di

[65] Cfr. F. W. OEDIGER, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter*, Leiden-Köln 1953, pp. 123 s.

[66] Gli statuti pubblicati per ultimi da R. ZELENY, *Councils and Synods of Prague and their statutes (1343-1361)*, in «Apollinaris», XLV, 1972, pp. 497-532. La panoramica sulla tradizione pp. 484-488 non fornisce indicazioni sulla conservazione di *De tribus punctis*; secondo le mie conoscenze questo scritto è conservato a Praga, Universitny Knihovna X C I; X E 20; X G 15; XIV E 26; XVI F 5; XIII F 4; XVI A II; XVI E 21; cfr. fra l'altro B. DUDIK, *Statuten der ersten Prager Provincial-Concils vom 11. und 12. November 1349*, Brünn 1872, vedi anche la nota 72. Il primo incunabolo degli statuti (Pilsen 1476) li contiene a sua volta, in combinazione con l'opuscolo di Thomas de Hibernia, cfr. R. ZELENY, *Councils*, cit., p. 477.

[67] F. W. OEDIGER, *Bildung der Geistlichen*, cit., p. 123, n. 4.

Magonza. Infatti le prime stampe dei sinodi di Magonza del 1452 contengono tutte anche il libretto dell'Aquinate [68].

Si potrebbe allungare l'elenco di questi esempi; basti invece citarne un altro che ci conduce nei dintorni della riforma protestante. Nel grande sinodo tenuto a Colonia nell'anno 1536, che aveva lo scopo di respingere la dottrina della Riforma e di consolidare la propria posizione, agli statuti del sinodo (che sostituivano con una nuova sistematica la precedente legislazione diocesana aggiuntiva) fu abbinata la corposa opera *Enchiridion Christianae Institutionis*, redatta dal consigliere dell'elettorato di Colonia Johannes Gropper. Si trattava di un testo didattico sulla fede cristiana di circa 340 pagine e, dal punto di vista del contenuto, molto allineato agli statuti precedenti [69].

Questo modo di procedere appartiene quindi decisamente alla tradizione medievale che prevede la diffusione del sapere mediante un'istruzione collegata ai sinodi e ai loro statuti. I contemporanei accolsero l'opera di Gropper come un lavoro esemplare e come l'inizio della riforma cattolica. Gli statuti e l'*Enchiridion* ebbero molte ristampe; in totale se ne conoscono diciassette che risalgono al ventennio successivo al 1536, fra cui anche diverse che furono edite in Italia (a Verona e a Venezia) [70]. Ciò rappresenta un fatto notevole nella tradizione degli statuti provinciali, i quali nella forma manoscritta difficilmente riuscivano ad uscire dall'ambito al quale erano destinati [71].

[68] Cfr. le pubblicazioni citate nella nota 57 ed inoltre J.C. Lünig, *Continuatio II Spicilegii ecclesiastici* (Deutsches Reichs-Archiv, XX), Leipzig 1721, pp. 68-88; in Schannat-Hartzheim, vol. V, pp. 398-412, non è incluso il libello inserito nel testo dello statuto a p. 401.

[69] Cfr. A. Franzen, *Bischof und Reformation. Erzbischof Hermann von Wied von Köln vor der Entscheidung zwischen Reform und Reformation*, Münster 1971, pp. 49-56.

[70] *Ibidem*, p. 54.

[71] Della tradizione manoscritta, straordinariamente ricca, degli statuti inerenti alla provincia ecclesiastica di Salisburgo, già nel Medioevo erano ad esempio conservati al di fuori di questa solo due *Codices*: Cusa, Hospitalbibliothek, Hs. 170 (possesso di Nicola Cusano, che era anche

Ciò che rendeva eventualmente gli statuti sinodali o provinciali interessanti anche per una diocesi estranea era la letteratura d'istruzione religiosa accessoria e aggiuntiva, come, nel caso citato, l'*Enchiridion* del Gropper. È evidentemente per questo motivo che anche gli statuti provinciali di Praga trovarono diffusione al di fuori della Boemia, soprattutto nella vicina provincia ecclesiastica di Salisburgo [72]. Questo può bastare per caratterizzare lo stato della questione, ma questa cosa, a sua volta, ci indica altre connessioni. L'attività sinodale del tardo Medioevo, in particolare del XV secolo — intesa nella sua funzione di organo dell'istruzione del clero — tendeva, anzi si potrebbe dire, tendeva disperatamente a colmare una lacuna fondamentale: la preparazione insufficiente del clero, in particolare del clero curatizio.

È del tutto evidente che questa preparazione era carente in particolare in campo teologico. Le opinioni ottimistiche di Friedrich Wilhelm Oediger sulla cultura universitaria degli ecclesiastici, che egli tentò di comprovare rifacendosi soprattutto a fonti del Basso Reno [73], devono essere considerate o parzialmente inesatte o per lo meno frutto di un'interpretazione sbagliata. Si dovrà, al contrario, partire dal presupposto che la maggior parte del clero addetto alla cura d'anime, col quale i fedeli venivano direttamente

vescovo di Bressanone) e Trento, Bibl. Com., Cod. 1786 (= F 82) (possesso del vescovo Johannes Hinterbach, che proveniva dalla provincia ecclesiastica di Salisburgo).

[72] Cfr. la panoramica sui manoscritti in R. Zeleny, *Councils*, cit., pp. 484-488. Buona parte dei manoscritti che oggi sono custoditi in biblioteche al di fuori della Boemia si trovava probabilmente già nel Medioevo fuori dalla provincia ecclesiastica di Praga. Zeleny ha tralasciato i seguenti manoscritti: Bressanone, Seminario, Cod. p. 3; München, Staatsbibliothek, clm 12 389; Salzburg, St. Peter, Cod. b VIII 20; Wilhering, Cod. 25 (tutti con Thomas de Hibernia), inoltre Seitenstetten 227; Wien, Nat. Bibl., Ser. n. 4023 (frammento).

[73] F. W. Oediger, *Bildung der Geistlichen*, cit., pp. 85 s.; le fonti citate comprendono evidentemente i beneficiari e non tutto il clero. Fra l'altro Oediger nella sua opera, che rimane finora insuperata, ha fornito una visione differenziata della situazione dell'istruzione che permette di individuarne chiaramente le lacune. Su questo problema in generale vedi anche E. Schubert, *Motive and Probleme*, cit., pp. 37 s.

a contatto — in campagna ancor più che in città — disponeva solo di un'istruzione molto elementare e, in campo teologico, di conoscenze ancora più rudimentali. In questo quadro possono certo esservi differenze regionali e nel periodo antecedente alla Riforma si deve senz'altro registrare una certa crescita della cultura nel clero; tuttavia fu una crescita dai ritmi troppo lenti.

Questo fatto ebbe delle conseguenze. Si è già parlato del fatto che perfino le esigenze religiose degli strati sociali incolti di città e campagna — come ad esempio quelle dei contadini di Kirchen — rimanessero insoddisfatte. Tuttavia fra la popolazione cittadina, dai gruppi dirigenti della borghesia fino al ceto artigiano, l'esplosione della cultura del XV secolo aveva fatto sorgere ambienti laici alfabetizzati il cui livello intellettuale iniziò a superare quello del clero occupato in attività curatizie di cui abbiamo descritto le caratteristiche. Guardando le cose dal lato opposto si può affermare che evidentemente il livello culturale dei laici si elevò durante il XV secolo con maggior velocità di quanto ciò non accadesse in determinati strati del clero. Ad un pubblico laico che, ad esempio, leggeva libri di devozione in lingua tedesca come quelli che offriva l'annuncio di stampa di Anton Sorg del 1438 [74], buona parte del clero curatizio che aveva l'incarico di occuparsi dell'istruzione dei fedeli non poteva offrire alcun insegnamento. È quindi palese che in queste condizioni potessero accumularsi i motivi che davano adito ad uno scontento generale nei confronti del clero.

Dobbiamo limitarci a questi cenni che in verità richiederebbero spiegazioni più dettagliate [75]. Tuttavia emerge da

[74] Cfr. A. SCHMIDT, *Bücheranzeige von Anton Sorg in Augsburg 1483-84*, in «Gutenberg-Jahrbuch», 1930, pp. 119-125.

[75] Si fa cenno qui alle miscellanee pubblicate dopo il seminario di Trento: *Studien zum städtischen Bildungswesen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, hrsg. von B. MOELLER-H. PATZE-K. STACKMANN (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philosphisch-Historische Klasse, 3. Folge, CXXXVII), Göttingen 1983; *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformations-*

quanto è stato esposto che i tentativi dei sinodi di istruire il clero non riuscirono a compensare — né, tantomeno, ad eliminare — le carenze nel sistema della istruzione. Soprattutto l'attività dei sinodi non riuscì a fornire quell'elemento che in generale mancava alla formazione tardo medievale dei sacerdoti: una preparazione tempestiva del futuro sacerdote riguardo al suo ufficio e allo stile di vita adeguato ad esso che si sarebbe dovuto distaccare così profondamente da quello dei laici, mentre nella pratica spesso era tanto poco diverso da esso. Si potrebbe tranquillamente affermare che, al di fuori degli ordini e dei loro sforzi volti all'educazione delle nuove leve, mancava un'educazione del clero generalizzata e regolata. A questa carenza non si poteva supplire solo con provvedimenti sinodali. Il Concilio di Trento, avendo preso coscienza di questo fatto, ne trasse le conseguenze istituendo i seminari; altrettanto fecero i riformatori protestanti, che si trovarono con i loro provvedimenti scolastici di fronte a problemi simili, anche se il loro modo di concepire il carattere dell'ufficio ecclesiastico li esentò da alcuni problemi disciplinari che in ambito cattolico continuarono a sussistere. Solo la regolamentazione dell'educazione sacerdotale, che può essere considerata il risultato fondamentale della riforma cattolica del XVI secolo, conferì al sinodo come strumento di controllo episcopale quella efficacia che ancora gli mancava nel tardo Medioevo.

3. La giurisdizione ecclesiastica. Quest'ultimo gruppo di esempi, che riguarda l'agire del vescovo all'interno delle diocesi e che è l'ultimo che tratteremo in questa sede, meriterebbe in fondo una relazione a parte. Infatti la giustizia ecclesiastica, cioè la giurisdizione dell'ordinario nella sua diocesi, è fra i problemi centrali che si pongono

zeit. Symposion Wolfenbüttel 1981, hrsg. von L. GRENZMANN-K. STACKMANN, Stuttgart 1984, che illuminano da diversi lati il fenomeno dell'istruzione dei laici. Ultimamente anche il saggio di K. SCHREINER, *Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft*, in «Zeitschrift für historische Forschung», XI, 1984, pp. 257-354, mostra i molteplici problemi causati dalla nuova istruzione dei laici.

quando si affronta il tema delle strutture della chiesa del periodo preriforma. Non è un caso che la giurisdizione ecclesiastica e l'incrociarsi delle sue competenze con la giustizia temporale abbiano da sempre ricoperto un ruolo importante nella problematica delle cause della Riforma protestante [76]. Ciò è tanto più vero, dal momento che anche le fonti contemporanee mettono in luce queste controversie. Quindi anche qui deve essere trattato questo tema almeno per accenni. Per prima cosa faremo, a scopo introduttivo, alcune osservazioni fondamentali [77]. La giurisdizione ecclesiastica del vescovo dal XIII secolo esercitò soprattutto un'azione di soffocamento nei confronti di quella dell'arcidiacono. Nel XV secolo essa in generale fu esercitata da incaricati che il vescovo impiegò a propria discrezione e per lo più in modo libero da altri influssi; si trattava di uomini di sua scelta e che godevano della sua fiducia. Essi erano da un lato il vicario generale, competente per la disciplina del clero, e dall'altro l'officiale (*Offizial*). Fra le competenze di quest'ultimo si trovavano anche materie nelle quali interessi spirituali e temporali potevano toccarsi, cosa che in effetti si verificava spesso. Infatti, questa giurisdizione non riguardava solo casi giuridici fra ecclesiastici, ma fondamentalmente anche tutti i procedimenti *ratione personae* che riguardavano religiosi i quali, in base al *privilegium fori*, non potevano essere condotti di fronte ad un tribunale laico. La giurisdizione ecclesiastica proteggeva quindi soprattutto la immunità dei religiosi e dei beni della chiesa contro l'intervento dei laici.

[76] Cfr. su ciò il libro di J. HASHAGEN, *Staat und Kirche*, cit., pp. 65 s. in cui un titolo di capitolo alquanto indicativo, suona: «Giurisdizione ecclesiastica ed altri abusi» ed anche il saggio dello stesso autore, ricco di materiali e ancora degno di essere letto, che porta il titolo: «Per una caratterizzazione della giurisdizione ecclesiastica in particolare nel tardo medioevo», in «Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.», VI, 1916, pp. 205-293.

[77] Si cercherà, per quanto segue, di dare una sintesi della bibliografia citata (vedi nota 3) in modo conforme agli scopi della settimana di studi di Trento senza documentare ogni dettaglio.

La competenza dei tribunali ecclesiastici si estendeva però *ratione materiae* anche a determinate fattispecie giuridiche, fra cui qui nomineremo solo il matrimonio, l'usura e la violazione di giuramento, tenendo presente che l'ultimo caso faceva sì che anche contratti d'ogni tipo non rispettati rientrassero in questa definizione. Le conseguenze di ciò sono evidenti.

Inoltre, in caso di diniego di giustizia da parte di un tribunale ordinario, poteva venire invocato il tribunale ecclesiastico. Anche qui sono evidenti le conseguenze generali. Per motivi di completezza citerò anche i tribuali ecclesiastici nella funzione per così dire notarile che essi svolgevano nella conclusione di contratti, come istanza di giurisdizione arbitrale, e in altri atti appartenenti alla giurisdizione volontaria. Questo aspetto della loro attività è molto bene documentato nella tradizione poiché il materiale documentario riferito a ciò, per il fatto di costituire una prova giuridicamente rilevante, fu naturalmente conservato nel modo migliore. La ricchezza di questa tradizione dimostra allo stesso tempo la frequenza con cui i laici ricorrevano ai tribunali ecclesiastici. L'organizzazione di questi tribunali ed il loro apparato intorno al 1400 erano già completamente sviluppati. Tuttavia, durante il XV secolo essi subirono un mutamento qualitativo a causa di numerose riforme dei tribunali ed anche per il forte aumento di laici e di ecclesiastici che possedevano una cultura giuridica, e che fornivano il personale a questi tribunali.

I tribunali ecclesiastici visti nel loro complesso lavoravano evidentemente in modo efficiente. Le lamentele sul cattivo funzionamento del loro apparato (ad esempio sulla corruzione dei membri del tribunale o sulla lentezza dell'iter delle pratiche) sono rare — contrariamente a quanto si verificava per i tribunali della curia romana — e non interessano il problema di cui qui si tratta.

Questo buon funzionamento era comune anche alla giurisdizione penale del vicario generale, che si occupava delle infrazioni commesse da ecclesiastici, cosa che possiamo

constatare almeno nei casi in cui le fonti ci permettono di prendere visione di questa materia. Vale ora la pena di soffermarci brevemente su questi argomenti perché essi ci riconducono al tema dei mali della Chiesa. Infatti i protocolli dei tribunali, quando esistono [78], ci svelano un'immagine inquietante. Certo non è possibile stabilire con certezza statistica, in rapporto al numero totale degli ecclesiastici, quanti di essi fossero colpevoli e contravvenissero alle norme del diritto canonico sulla disciplina morale. Tuttavia, se si estraggono da questi protocolli i casi in cui vennero emesse condanne, ne risulta un quadro preoccupante.

Nelle condanne si tratta per lo più di concubinato o di altre infrazioni a sfondo sessuale, oppure di diverbi violenti con altri chierici o con laici. Se si osserva per esempio il protocollo di un commissario generale di Erfurt del 1498 si notano per le immediate vicinanze di Langensalza in Turingia i seguenti casi:

a Haussömmern: il parroco percuote un laico;

a Lützensömmern: l'infrazione del parroco rimane sconosciuta;

a Hornsömmern: il parroco, in stato di ubriachezza, offende un oste;

a Sachsenburg: il parroco procura una ferita corporale che ha conseguenze mortali;

a Langensalza: un *magister* commette atti di libidine con una vedova;

a Oldisleben: il parroco ha figli con la sua domestica;

[78] La tradizione documentaria nell'ambito della giurisdizione volontaria è senz'altro preponderante, mentre il materiale che si conserva negli archivi sull'apparato giudiziario stesso in Germania, al contrario, ad esempio, dell'Europa occidentale, è in condizione di estrema carenza; cfr. fra l'altro la nota 3; sulla Francia cfr. A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Les officialités à la veille du Concile de Trente*, Paris 1973, e R. WEIGAND, 1981, (cfr. nota 80), p. 215.

a Neunheiligen: il parroco ha figli con una donna di cui è fatto il nome;

a Gebesee: il vicario ha rapporti illeciti con una monaca di Sangershausen[79].

Ciò significa che in un'area estesa circa venticinque kilometri difficilmente vi era un luogo in cui uno degli ecclesiastici che vi risiedevano non si fosse compromesso gravemente in qualche modo.

Si potranno valutare gli effetti che tutto ciò provocò sui laici in modo simile a quelli che le omissioni dei parroci secolari di Kirchen produssero sui contadini del luogo, con la differenza che i religiosi di cui abbiamo appena trattato sembrano evidentemente dovere essere collocati in una categoria più elevata del «proletariato clericale» che emergeva dal caso citato di Kirchen. Qui bisogna però limitarsi a questi soli accenni.

Anche i tribunali dell'officiale lavoravano in modo regolare. Proprio ad essi ricorrevano anche, ed anzi soprattutto, i laici; la loro attività, per la società tardo-medievale era nel suo complesso di grande rilevanza. La giurisdizione matrimoniale, ad esempio, svolgeva una parte particolarmente importante. Qui pare che la maggior parte delle procedure — cosa che può sorprendere — non fosse data da processi di separazione o di annullamento ma, al contrario, consistesse in istanze sulla contrazione di matrimonio: si trattava cioè di diritti rivendicati da un partner che di fatto già conviveva con l'altro[80]. Ora non appro-

[79] Cfr. M. HANNAPPEL, *Mainzer Kommissare in Thüringen, insbesondere die Erfurter Generalkommissare und die Siegler Simon Voltzke und Johannes Sömmering*, in «Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte», NF 36, 1942, pp. 146-209, specialmente 177-179.

[80] Cfr. le conclusioni elaborate da R. WEIGAND, *Die Rechtssprechung des Regensburger Gerichts in Ehesachen unter besonderer Berücksichtigung der bedingten Eheschließung nach Gerichtsbüchern aus dem Ende des 15. Jahrhunderts*, in «Archiv für katholische Kirchenrecht», CXXXVII, 1968, pp. 403-463, e, recentemente, dello stesso autore, *Zur mittelalterlichen Ehegerichtsbarkeit. Rechtsvergleichende Untersuchung*, in «Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.», LXVII, 1981, pp. 213-247; questo testo fornisce un'ulteriore bibliografia.

fondiremo ulteriormente questo tema: si noti solamente che nella Germania del XV secolo casi di questo genere si verificavano evidentemente molto di frequente, il che fa supporre che anche fra i laici i matrimoni clandestini ed il concubinato fossero alquanto diffusi [81].

Tuttavia, per i contenuti che qui ci interessano, dovrebbe avere più importanza il fatto che quest'ambito dei tribunali ecclesiastici non pare avere prodotto un effetto fondamentalmente negativo sul rapporto fra chiesa e mondo dei laici. Al contrario, i laici ricorrevano ai tribunali dell'officiale in modo naturale e, in un certo senso, ovvio. Questo fondamentalmente vale anche per altri campi di attività nei quali tuttavia, in singoli casi, poterono verificarsi degli inconvenienti.

In base ad un esempio scelto arbitrariamente possiamo notare chiaramente quali fossero i punti d'attrito. Nell'anno 1420 Diether von Hadamer, funzionario del conte von Katzenelnbogen ad Auerbach, presentò un'istanza al borgomastro e consigliere della città di Francoforte sul Meno affinché il cittadino Rudolf Freitag desistesse dal procedere per via giudiziaria davanti al tribunale ecclesiastico contro il suddito del conte von Katzenelnbogen Henne Glöckner, poiché questo caso era già stato da lungo tempo dibattuto e chiuso di fronte al tribunale del luogo da cui proveniva l'accusato. Il cittadino francofortese Rudolf Freitag fu interpellato dal consiglio della sua città su questa questione e si dichiarò disposto a rinunciare alla procedura di fronte al tribunale ecclesiastico se Henne Glöckner fosse stato disposto a rispondere di quella accusa di fronte al tribunale imperiale a Francoforte. Se egli si fosse rifiutato, allora il procedimento sarebbe rimasto presso il tribunale ecclesiastico. Il funzionario dei Katzenelnbogen continuò allora ad insistere affermando che il caso rientrava nella competenza dei tribunali dei Katzenelnbogen [82].

[81] Cfr. le caute osservazioni di R. Weigand, *Ehegerichtsbarkeit*, cit., p. 246.

[82] Cfr. *Regesten der Grafen von Katzenelnbogen 1060-1486*, vol. II, cit., nn. 3012-3014, pp. 845 s.

Questa faccenda mostra in modo esemplare quali fossero di regola gli oggetti delle controversie sulla competenza della giurisdizione ecclesiastica. Se in caso di contratti fra sudditi di diversi territori sorgeva una contesa o nascevano diversità di opinioni sul possesso di beni immobili, nessuno — probabilmente a ragione — aveva fiducia nel tribunale dell'altro e l'accusatore riteneva spesso che i suoi diritti fossero meglio tutelati presso il tribunale dell'officiale, che stava al di sopra dei confini territoriali, soprattutto se la sua istanza era già stata respinta dal tribunale ordinario dell'accusato. A ciò si aggiungeva il fatto che il tribunale ecclesiastico poteva conferire alle sue sentenze un rilievo di grande efficacia infliggendo pene ecclesiastiche — ad esempio la scomunica —[83]. Bisogna sottolineare ancora una volta che il tribunale ecclesiastico agiva e ricorreva a questi mezzi esecutivi anche nei casi in cui nessuno dei contraenti era un ecclesiastico, ma entrambi erano appunto laici, mentre la questione del litigio *ratione materiae* oppure a causa di diniego di giustizia doveva essere inclusa nelle sue competenze.

Tuttavia, proprio nella concomitanza di questi fattori risiedeva la forza dirompente dell'attività dei tribunali ecclesiastici:

a) Le pene ecclesiastiche inflitte dai tribunali dell'officiale apparivano spesso avulse dal contesto reale. A questo punto non si tratta, in verità, della perdita di incidenza, di cui si è tanto parlato, di pene quali il bando, la scomunica e l'interdetto, ma del fatto che la loro applicazione spesso appariva inadeguata ai fatti di cui in effetti si trattava. In particolare il loro impiego in casi di riscossione di debiti (*de jure* ci si trovava di fronte al mancato

[83] Cfr. F. Elsener, *Die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel*, in *Tübinger Festschrift für Eduard Kern*, Tübingen 1968, pp. 61-86; dello stesso autore, *Die Exkommunikation als prozessuales Vollstreckungsmittel aufgrund der Rechtsquellen von Stadt und Bistum Genf, zugleich ein Hinweis auf die Frühgeschichte des summarischen Verfahrens*, in *Études offerts à Jean Macqueron*, Aix-en-Provence 1970, pp. 279-283. Elsener non indaga gli effetti sullo sviluppo della mentalità.

mantenimento di un obbligo rafforzato da giuramento) fu la pietra dello scandalo. Si trovano lamentele su questo negli scritti dei riformatori del tempo, ad esempio nella *Reformatio Sigismundi*[84], e pare anche che a livello regionale, ad esempio in Alsazia, si verificasse un'applicazione particolarmente dura di questi mezzi esecutivi[85]. Soprattutto i bassi ceti o comunque i gruppi deboli dal punto di vista finanziario venivano colpiti da ciò. Si può aggiungere inoltre che proprio a questi ceti venivano inflitte particolarmente spesso anche altre pene del tribunale ecclesiastico e in particolare le punizioni per i ritardi nel pagamento delle decime[86]. In situazioni di questo tipo l'attività dei tribunali ecclesiastici poteva generare scontento, cosa che non accadeva nei campi d'attività che abbiamo trattato in precedenza.

b) L'attività dei tribunali ecclesiastici, così come ce l'ha indicata nella sua esemplarità il caso cui abbiamo fatto cenno e che si riferiva alla contea di Katzenelnbogen, doveva apparire al signore territoriale e alle autorità cittadine soprattutto come un grave indebolimento delle competenze dei loro propri tribunali. È chiaro quindi che essi cercarono in vario modo di ricorrere a contromisure.

Ci sembra tutt'altro che irrilevante il fatto che la giurisdizione inerente agli interventi nel *privilegium fori* e alla

[84] *Reformatio Sigismundi*, ed. cit., pp. 298: «Item man soll auch umb kein geltschüld bannen kein gestlich und kein leyen, es gehort in keyserlice recht, noch kein kyrchen verslahen» (inoltre non si dovrebbe mai allontanare un ecclesiastico od un laico per via di un debito, questo fa parte del diritto dell'imperatore, e non si dovrebbero nemmeno chiudere delle chiese).

[85] Cfr. F. RAPP, *Die soziale und wirtschaftliche Vorgeschichte*, cit.; inoltre, P. J. SCHULER, *Die 'armen lüt' und das Gericht*, cit.

[86] Su questo si trovano prove documentarie ad esempio nell'episcopato di Eichstätt, cfr. a questo proposito I. BUCHHOLZ-JOHANEK, *Geistliche Richter und geistliches Gericht im spätmittelalterlichen Bistum Eichstätt*, dissertazione, Würzburg 1978, che uscirà negli «Eichstätter Studien». È noto come la questione delle decime abbia avuto un ruolo decisivo sia nella guerra dei contadini che nella Riforma protestante; cfr. su questo P. BLICKLE, *Die Revolution von 1525*, München 1981², *passim* (cfr. l'indice), ed inoltre G. ZIMMERMANN, *Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntfrage*, Frankfurt/M.-Bern 1982; cfr. anche la nota 87.

immunità ecclesiastica in generale, che le autorità temporali interessate all'espansione della loro signoria con lo scopo di un governo della chiesa gestito dal principe territoriale tentavano di contenere, all'inizio del XV secolo guadagnasse nuove possibilità di intervento mediante gli strumenti che la cosiddetta *Carolina de ecclesiastica libertate* le metteva a disposizione [87]. Riassumendo si può constatare che l'atteggiamento della popolazione laica nei confronti dell'attività della giurisdizione ecclesiastica, esercitata dall'apparato burocratico del vescovo, deve venire valutato in modo differenziato:

a) una parte considerevole della popolazione laica ricorreva ad essa come ad una parte ovvia ed efficiente della giurisdizione. Ci si rivolgeva ad essa soprattutto nei casi in cui, interferendo le competenze dei tribunali di diversi territori le une con le altre, si trattava di fare valere pretese giuridiche sfruttando tutte le varianti della legge;

b) appare con evidenza che alcune delle sue manifestazioni, soprattutto nella Germania sud-occidentale, diedero adito a forme d'odio contro i preti e ad anticlericalismo;

c) la giurisdizione ecclesiastica danneggiava la giurisdizione dei principi temporali e delle città che miravano al rafforzamento della signoria territoriale. Questo fatto acquistò senz'altro un peso straordinario per quei processi storici che furono decisivi nel corso degli avvenimenti connessi alla Riforma.

D'altro canto, la giurisdizione ecclesiastica costituiva uno strumento efficace che era a disposizione del vescovo; esso era sicuramente meglio strutturato e disponeva di un più ampio raggio d'azione e di una maggiore forza d'urto rispetto alla distribuzione dei benefici e all'attività sinoda-

[87] Cfr. riguardo a ciò P. JOHANEK, *Die 'Karolina de ecclesiastica libertate'. Zur Wirkungsgeschichte eines spätmittelalterlichen Gesetzes*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 114, 1978, pp. 797-831. Fra l'altro essa evidentemente fu spesso impiegata nelle controversie riguardo alle imposte fra i signori territoriali ecclesiastici ed i loro servi fondiari; cfr. *ibidem*, p. 818.

le. Oltre a ciò il vescovo esercitava in questo campo un'influenza diretta sui laici. Tuttavia — e questo, concludendo, deve essere messo in rilievo — a causa della struttura della giurisdizione ecclesiastica nel suo complesso si formarono anche qui zone che si sottraevano all'influsso del vescovo e che indebolivano la sua giurisdizione. Ci riferiamo cioè agli interventi della curia romana che, sulla base del primato del papa nella giurisdizione d'appello, si ingeriva in vario modo nella giurisdizione ordinaria dei vescovi nominando giudici delegati [88] e, ad esempio, anche ad un certo caos che si creò in seguito all'attività dei conservatori della *Carolina* [89]. Ciò invece non toccò molto le possibilità del vescovo inerenti alla riforma dei chierici. Entrambi questi elementi però indebolirono la giurisdizione dell'ordinario episcopale e rafforzarono i tentativi dell'autorità temporale che erano tesi a respingere le pretese della giurisdizione ecclesiastica.

Infine riassumeremo i risultati che possono essere tratti da quanto è stato esposto sulle possibilità di impiego del potere dell'ufficio episcopale nel secolo che precedette la Riforma protestante.

Gli elementi della struttura del potere episcopale e degli effetti che esso produsse che ci appaiono decisivi sono soprattutto i seguenti:

1. I provvedimenti disciplinari del vescovo, anche nei casi in cui era presente una volontà di riforma, non erano a priori in grado di penetrare in tutti gli ambiti del clero.

2. Anche se i sinodi diocesani e le legislazioni statutarie particolari della chiesa si trasformarono parzialmente in

[88] Riguardo alla loro attività cfr. P. Herde, *Audientia litterarum contradictarum. Untersuchungen über die päpstlichen Justizbriefe und die päpstliche Delegationsgerichtsbarkeit vom 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts* (Bibliothek des deutschen Historischen Instituts in Rom XXXI), Tübingen 1970, con un'ampia bibliografia.

[89] Cfr. P. Johanek, *Die 'Karolina de ecclesiastica libertate'*, cit., pp. 822-824.

uno strumento di istruzione dei chierici, mancava tuttavia un sistema di istruzione ecclesiastica unitario ed efficace per la formazione del clero addetto alla cura pastorale.

Da ciò risulta:

3. In vari modi un modo di vivere degli ecclesiastici che non era in grado di soddisfare l'ambiente che li circondava, poiché le esigenze di quest'ultimo aumentavano in conseguenza della crescita del livello dell'istruzione comune. Oltre a ciò l'ordinazione sacerdotale separava gli ecclesiastici dal mondo dei laici e li dotava di una qualità, il *character indelebilis*, che poteva venire loro tolta solo con cerimonie complicate, umilianti e orribili [90]. Tuttavia la realtà ce li mostra spesso strettamente coinvolti nel modo di vivere dei laici; questa era una forma di vita che, in base alle leggi e alle concezioni dell'epoca, non poteva essere consona a questa loro qualità particolare. La riforma protestante e la riforma cattolica del Concilio di Trento cercarono in modi diversi di risolvere questa discrepanza: la seconda affermando un nuovo ideale di vescovo e di parroco, la prima integrando il sacerdote nel mondo dei laici, eliminando cioè il suo *status* di ecclesiastico.

4. Proprio la discrepanza appena descritta, unita a tutt'altri tipi di carenze o di effetti generati dal potere ecclesiastico (conferimento di benefici, pene ecclesiastiche per colpe legate alla sfera temporale) ha contribuito al formarsi di quella mentalità anticlericale che può essere definita odio contro i preti, oppure, in forma più attenuata, disprezzo per i preti. Per quanto diverse potessero anche essere le motivazioni proprie dei singoli gruppi sociali del periodo antecedente la Riforma, esse crearono un atteggiamento collettivo dilagante ed una disposizione favore-

[90] Cfr. B. SCHIMMELPFENNIG, *Die Absetzung von Klerikern in Recht und Ritus vornehmlich des 13. und 14. Jahrhunderts*, in *Proceedings of the fifth International Congress of Medieval Canon Law*, Salamanca, 21-25 September 1976, Città del Vaticano 1980, pp. 517-532; dello stesso autore *Die Degradation von Klerikern im späteren Mittelalter*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», XXXIV, 1982, pp. 305-323.

vole ai movimenti che appoggiavano la Riforma, sia che esse fossero spontanee o indotte.

5. Lo scontro fra il miglioramento e l'espansione della giurisdizione ecclesiastica da un lato (anche se quest'ultimo elemento non sempre risaliva ad un'iniziativa dei vescovi) e le mire verso il governo sulla chiesa del signore territoriale dall'altro, tese soprattutto ad impadronirsi della sua giurisdizione, deve essere considerato come un fattore essenziale del periodo che precedette la Riforma. Queste mire possono essere poste in collegamento con gli sforzi a favore della riforma della Chiesa volti al miglioramento della situazione della cura d'anime oppure possono anche essere viste come una conseguenza di essi.

6. Se si considera la struttura del potere vescovile all'interno della diocesi, il 1450 non è un anno che segni un'epoca nel suo sviluppo. Le date decisive sono situate più indietro e risalgono ai tempi del Concilio di Costanza, cioè all'ambito dei tentativi di riforma dell'epoca di Carlo IV. Gli sviluppi di cui si è voluto dare uno schizzo si presentano come un processo continuo all'interno del quale l'anno 1450 indica solamente un punto di particolare condensazione.

Parrocchia, parroco e cura d'anime nelle città anseatiche del basso Medio Evo

di *Bernd-Ulrich Hergemöller*

Il rapporto fra la primitiva comunità cittadina mitteleuropea e la Chiesa solleva ancora una serie di problemi. Infatti, quando si sviluppò, oppure venne formalmente fondata una comunità con una parziale autonomia in senso giuridico, architettonico, funzionale e sacrale — una città — essa dovette spesso scorporarsi dalle comunità parrocchiali già esistenti; questi processi però vengono documentati nelle fonti in modo per lo più insufficiente. Anche la notevole influenza esercitata dalle prime parrocchie cittadine sull'organizzazione, l'amministrazione e la costituzione della città viene sottolineata soltanto raramente con la chiarezza necessaria [1]; l'importanza delle antiche gilde e confraternite per la vita sociale, politica e religiosa rimane spesso nell'ombra [2]. Infine, anche sui

Traduzione di Gabriella Silvestrini. L'autore ringrazia anche Paola Barbon per la rilettura del testo.

[1] A questo proposito si vedano in particolare: K. BEYERLE, *Die Pfarrverbände der Stadt Köln im Mittelalter und ihre Funktionen im Dienste des weltlichen Rechts*, in «Jahrbuch der Görresgesellschaft», 1929-30, pubblicato nel 1931, pp. 95-106; K. FRÖLICH, *Kirche und städtisches Verfassungsleben im Mittelalter*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LIII, 1933, pp. 188-287; H. JAKOBS, *Verfassungstopographische Studien zur Kölner Stadtgeschichte des 10. bis 12. Jahrhunderts*, in *Köln, das Reich und Europa*, hrsg. von H. STEHKÄMPER (Mitteilungen aus dem Stadtarchiv Köln 60), Köln 1971, pp. 49-124; K. H. SCHÄFER, *Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 3), Stuttgart 1903; A. SCHULTZE, *Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter, ein Beitrag*, in *Festgabe für Rudolph Sohm*, dargebracht zum Goldenen Doktorjubiläum von Freunden, Schülern und Verehrern, München-Leipzig 1914, pp. 102-142.

[2] R. WEIGAND - B.-U. HERGEMÖLLER, *Bruderschaft*, in *Lexikon des Mittelalters* (Artemis) II, München 1983, coll. 738-741 (con bibliografia).

criteri e i princípi degli smembramenti (*dismembrationes*), delle delimitazioni dei confini (*terminationes*) e delle filiazioni (*filiationes*) delle parrocchie nell'alto Medio Evo veniamo informati soltanto raramente. Qui, però, tutti questi aspetti e problemi devono essere lasciati da parte, sebbene lo stato attuale della ricerca stimoli nuove tesi. Vogliamo invece concentrarci sul problema se anche nel basso Medio Evo — cioè soprattutto fra il 1250 e il 1500 — vi furono manifestazioni e processi di sviluppo significativi e caratteristici nell'ambito delle parrocchie e della vita comunale delle città anseatiche. A tal fine sarà utile considerare separatamente il territorio parrocchiale, la persona del parroco e la cura d'anime (*cura animarum*).

I. *La parrocchia*

La parrocchia era (ed è) la circoscrizione territoriale facente parte di una diocesi e quindi la più piccola forma organizzativa locale della Chiesa [3]. Per il periodo compreso fra il 1300 ca. e la Riforma si possono osservare in particolare due processi di sviluppo caratteristici: in primo luogo la fine della fondazione di nuove parrocchie e in secondo luogo la fissazione dei quartieri comunali e dei loro confini.

Innanzitutto è possibile stabilire che, in relazione all'organizzazione parrocchiale nell'area anseatica — soprattutto per quanto riguarda le città della Marca Vendica, della Westfalia, della Bassa Sassonia, della Pomerania e della Livonia — il periodo intorno al 1300 deve essere consi-

[3] Ci limitiamo qui a prendere in considerazione la parrocchia territoriale. Oltre a questa c'erano la parrocchia istituzionale (*Anstaltspfarrei*) e la parrocchia personale (parrocchia della corte, del castello, dell'università, militare, ecc....), da cui devono essere distinte la «quasi-parrocchia» (nelle zone di missione) e la parrocchia rurale; cfr. A.M. KOENIGER, *Pfarrei*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, hrsg. von M. BUCHBERGER, vol. VIII, Freiburg-Wien 1936, coll. 188 ss.; E. EICHMANN, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, vol. I, Paderborn 1934, in particolare § 82, pp. 294 s.

derato la pietra miliare e l'epilogo della fase costruttiva del sistema parrocchiale [4]. Mutamenti essenziali all'interno dell'organizzazione parrocchiale dopo il 1300 vennero effettuati molto raramente e soltanto in casi eccezionali. Quando, dopo l'inizio di questo secolo, si mostrò la necessità di costruire nuove chiese, queste ricevettero spesso soltanto il rango di cappelle e rimasero subordinate alle chiese parrocchiali più antiche. La città di Stralsund, nell'Ansa vendica, rappresenta un esempio illuminante: nella seconda metà del XIII secolo — e in parte anche dopo il 1300 — vennero consacrate le tre chiese di San Nicola (1276), Santa Maria (1298) e San Giacomo (1303), ma a nessuna di queste vennero attribuiti i diritti di parrocchia, perché l'antica pieve di Voigdehagen, soggetta al patronato del signore territoriale, conservò i suoi privilegi tradizionali [5]. Anche nella città di Lüneburg la supremazia di un'antica chiesa parrocchiale e battesimale, la chiesa di San Giovanni Battista, a Modestorpe, dietro la «Alte Brücke» sul fiume Ilmenau, riuscì ad impedire l'ulteriore istituzione di parrocchie autonome: perciò quando intorno al 1400, per alleggerire questa vasta parrocchia e per provvedere all'organizzazione delle fondazioni e delle confraternite cittadine in espansione, vennero edificate le chiese gotiche di San Lamberto e San Nicola, ad esse fu egualmente attribuito soltanto il rango di cappelle e in seguito rimasero subordinate al parroco e preposito (dal 1445) della chiesa di San Giovanni [6].

[4] B.-U. HERGEMÖLLER, *Die hansische Stadtpfarrei um 1300*, in *Festschrift Heinz Stoob zum 65. Geburtstag*, hrsg. von F. PETRI - H. JÄGER - H. QUIRIN, Köl-Wien 1984.

[5] Su questo si veda il lavoro dettagliato, basato sulle fonti d'archivio, di H. HEYDEN, *Die Kirchen Stralsunds und ihre Geschichte*, Berlin (Ost) 1961, in particolare pp. 10-15.

[6] W. REINECKE, *Geschichte der Stadt Lüneburg*, in particolare il vol. II, Lüneburg 1933, pp. 3-26; per la trasformazione della chiesa di S. Giovanni in una chiesa prepositurale, cfr. ora il lavoro (che utilizza fonti vaticane inedite) di B.-U. HERGEMÖLLER, *«Pfaffenkriege» im spätmittelalterlichen Hanseraum. Historisch-systematische Vergleichsstudien zu Braunschweig, Osnabrück, Reval, Lüneburg und Rostock*, masch. phil. Habilitationsschrift, Münster 1983, in particolare pp. 391 s., 468 ss.

Eccezioni a questo principio del «blocco delle fondazioni» sono certamente possibili, ma rare. A questo proposito bisogna ricordare la tormentata vicenda della fondazione della parrocchia di San Pietro a Dortmund[7]: sebbene dalla parrocchia madre, la chiesa di San Rinaldo, fossero già state scorporate altre due parrocchie (Santa Maria e San Nicola), nel 1316 su richiesta del borgomastro e dei consiglieri venne ordinata la creazione di una quarta parrocchia (S. Pietro)[8]. Ma si può constatare che questa autorizzazione, concessa dall'arcivescovo di Colonia e dal decano locale di Mariengraden contro la resistenza dei parroci cittadini di Dortmund, cadde evidentemente in un momento difficile dello sviluppo interno della città: per impedire l'aumento del patrimonio ecclesiastico in edifici e persone, nel 1314 il consiglio aveva infatti espulso i frati domenicani arrivati di recente. La città cercò allora di approfittare del margine ottenuto e di assumere essa stessa un ruolo attivo nell'organizzazione delle strutture ecclesiastiche. Con l'istituzione di un'altra comunità si voleva evidentemente far apparire assurda la necessità di un insediamento dell'ordine. Ma dopo alcuni conflitti non riuscì né al parroco di impedire l'edificazione di una quarta parrocchia, né alle autorità cittadine di vietare l'insediamento dei frati mendicanti: così fra il 1316 e il 1330 Dortmund si accrebbe di due istituzioni ecclesiastiche. Tuttavia è chiaro che già alcuni anni dopo il 1300 era straordinariamente difficile intraprendere la fondazione di una nuova parrocchia e che per questo era necessaria una situazione cittadina interna particolarmente problematica.

[7] Su questo si veda: B.-U. HERGEMÖLLER, *Die hansische Stadtpfarrei*, cit.; cfr. anche TH. RENSING, *Das Dortmunder Dominikanerkloster 1309-1816*, Münster 1936.

[8] *Dortmunder Urkundenbuch*, bearbeitet von K. RÜBEL, vol. I, Dortmund 1881, cfr. n. 352, pp. 246 s.: 5 dicembre 1316: l'arcivescovo di Colonia Enrico di Virneburg ordina al preposito Heidenreich di San Severino e al vescovo (*Chorbischof*) Conrad di effettuare la creazione di una nuova parrocchia nella città di Dortmund fra la porta Occidentale e San Rinaldo («inter portam Occidentalem et ipsam ecclesiam»).

La città di Duderstadt nello Eichsfeld, che nel basso Medio Evo fu ripetutamente chiamata a far parte delle diete anseatiche, costituisce un'altra eccezione: qui solamente nel 1437 la chiesa di San Servazio venne dotata dei diritti parrocchiali a fianco dell'esistente chiesa di San Ciriaco: ma la mancanza di autonomia si espresse nel fatto che da allora essa venne curata insieme all'altra chiesa in unione personale dal precedente parroco [9]. Nelle aree di insediamento a Est, in particolare in Pomerania, in Prussia e in Livonia si poterono verificare dei differimenti temporali: a Königsberg, per esempio, ancora nella prima metà del XIV secolo le strutture ecclesiastiche erano fluide, infatti venne trasferito il duomo e rifondata la parrocchia di Santa Barbara [10].

Inoltre bisogna osservare che la tesi del «blocco delle fondazioni» pretende di essere valida solo per le aree della bassa Germania e della Germania del Nord. In altre regioni, per esempio in Svevia e nel Württemberg, vi furono spesso sviluppi differenti. Qui ancora nel XIV e XV secolo vennero effettuate numerose scorporazioni di parrocchie cittadine dalle antiche pievi [11].

Le cause che portarono alla fine della fase di istituzione di nuove parrocchie sono di varia natura. Innanzitutto lo

[9] *Urkundenbuch der Stadt Duderstadt bis zum Jahre 1500*, hrsg. von J. Jäger, Hildesheim 1885, n. 291 s., pp. 197-200.

[10] F. Gause, *Geschichte der Stadt Königsberg*, vol. I, 1972², p. 36; cfr. anche *Urkundenbuch der Stadt Königsberg i. Pr.*, hrsg. von H. Mendthal, vol. I, Königsberg 1910, n. 16, pp. 22 s. (Handfeste für den Löbenicht); W. Hubatsch, *Text: Königsberg*, in *Deutscher Städteatlas*, hrsg. von H. Stoob, 2. Lieferung, Dortmund 1979.

[11] W. Dersch, *Territorium, Stadt und Kirche im ausgehenden Mittelalter*, in «Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der dt. Geschichts- und Altertumsvereine», 80, 1932, pp. 32-51; A. Endriss, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Reichsstadt Wimpfen vor der Reformation*, Stuttgart 1967; K. Müller, *Die Esslinger Pfarrkirche*, in «Württembergische Vierteljahrshefte», Neue Folge, XVI, 1907, pp. 237-326; per la terminologia e la bibliografia cfr. anche K. S. Bader, *Universitas subditorum parochiae- des pfarrers untertanen. Zu Auffassung und Bezeichnung der spätmittelalterlichen Pfarrgemeinde*, in *Festschrift Hans Liermann zum 70. Geburtstag*, hrsg. von K. Obermeyer - H.-R. Hagemann (Erlanger Forschungen 16), Erlangen 1964, pp. 11-25.

sviluppo delle parrocchie aveva un rapporto diretto con lo sviluppo topografico, architettonico e sociale della città nel suo complesso. Ma quando all'interno delle città si giunse in certo modo a un epilogo dell'organizzazione comunale, ciò dovette influire sulla fondazione delle parrocchie. Dunque c'era evidentemente un certo parallelismo fra il consolidamento giuridico (strutturale) dell'istituzione comunale laica e l'organizzazione del sistema parrocchiale. Anche all'interno delle strutture ecclesiastiche urbane era stato raggiunto uno stadio di sviluppo relativamente definitivo; il numero delle antiche abbazie e dei conventi dei mendicanti era in genere fisso; inoltre papa Innocenzo III aveva fatto vietare durante il Concilio Laterano IV la creazione di nuovi ordini [12], sicché nel basso Medio Evo comparvero ancora accanto agli eremiti agostiniani (confermati come antico ordine nel 1256) soltanto i cenobiti (fratelli e sorelle della vita comune) e insediamenti di beghine. Anche i vescovi e i parroci non avevano molto interesse ad aumentare il numero esistente di comunità parrocchiali e tutti questi fattori devono aver contribuito in modo decisivo all'arresto della fase di istituzione. La Riforma portò alla scomparsa di numerose parrocchie, cosicché solo nel XIX secolo riapparve un processo di ampliamento all'interno dell'organizzazione parrocchiale.

Ma la fine dello smembramento delle parrocchie non comportò l'interruzione dello sviluppo dei bisogni religiosi e della cura d'anime. Furono soprattutto tre fattori a contribuire all'aumento delle chiese, delle fondazioni religiose e del personale ecclesiastico: l'aumento della popolazione, le esigenze di quella parte della cittadinanza giunta a una condizione di agiatezza [13] e l'intensificarsi della mentalità religiosa. È difficile dire a quale dei tre fattori spetti il primato. Nei decenni in cui la popolazio-

[12] MANSI XXII, pp. 981-1068; cfr. anche O. ENGELS, *Orden*, in *Sacramentum Mundi*, vol. III, Freiburg-Wien 1969, coll. 884-921.

[13] Entrambe queste ragioni vengono menzionate anche da E. HEGEL, *Städtische Pfarrseelsorge im deutschen Spätmittelalter*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», LVII, 1948, pp. 207-220, qui in particolare p. 210.

ne era ancora in aumento (cioè, nonostante le epidemie di peste, fino al 1400-1450 circa) si deve tener conto soprattutto del fattore quantitativo, ma per la maggior parte dei decenni del XV secolo dobbiamo prendere in considerazione anche l'importanza del momento interiore e religioso. In ogni caso città e chiesa dovettero prendere un insieme di provvedimenti per poter continuare a garantire la cura d'anime della comunità e lo fecero in modi diversi.

Le chiese parrocchiali esistenti, che avevano alle spalle una più lunga storia edificatoria, vennero demolite del tutto o solo parzialmente e ricostruite secondo nuovi canoni architettonici. Così ebbero origine le chiese parrocchiali in stile gotico e tardo-gotico, tipiche del basso Medio Evo, che hanno raggiunto forme espressive imponenti nelle chiese a più navate della Westfalia o nel gotico vendico in cotto. Questi edifici ingranditi — talvolta a 5 navate, come Santa Colomba a Colonia — presentavano diversi pilastri, colonne, cappelle, navate e deambulatori, che potevano diventare sede di un altare [14]. Così una sola chiesa parrocchiale era in grado di garantire a seconda delle circostanze una grande quantità di funzioni religiose: nella chiesa di San Giovanni a Lüneburg-Modestorpe, per esempio, almeno 50 preti cantavano e pregavano giorno e notte presso 41 altari e potevano contare su 165 benefici ecclesiastici [15].

Oltre all'ampliamento e alla ricostruzione di chiese più antiche vi fu la possibilità di erigere nuovi edifici sacri, che per lo più ottennero soltanto il rango di cappelle — ai casi di Stralsund e Lüneburg si è già accennato. Ma in terzo luogo anche le cappelle vere e proprie offrivano numerose possibilità di esercitare forme limitate della cura d'anime. Queste cappelle erano disponibili so-

[14] *Ibidem*, p. 213: Hegel parla a questo proposito di «decentralizzazione», «individualizzazione», ecc.

[15] Cfr. G. Matthaei, *Die Vikariestiftungen der Lüneburger Stadtkirchen im Mittelalter und im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1928, pp. 151-198.

prattutto per meditazioni, processioni, benedizioni, canti e feste delle confraternite e ricevettero spesso diritti particolari, come quello della sepoltura di determinate persone o della celebrazione dell'eucarestia. Spesso aumentò anche l'importanza delle cappelle degli ospedali e non di rado le «chiese dello Spirito Santo» diventarono chiese del consiglio comunale (Reval, Stralsund) [16].

Inoltre aumentò il numero delle cappelle private all'interno delle città nell'ambito delle proprietà laiche ed ecclesiastiche. A Magdeburgo c'erano più di 40 cappelle di questo tipo [17] e a Hildesheim e Halberstadt non dovevano essere molte di meno; i cinque distretti di Braunschweig ospitavano «soltanto» 18 cappelle [18]; Reval non ne conteneva più di 10 [19]. Solo il Concilio di Trento stabilì che in seguito all'aumento della popolazione doveva innanzitutto essere accresciuto il numero degli ecclesiastici; poi dovevano essere aumentate o ampliate le chiese; infine, se queste soluzioni per diverse ragioni non risultavano possibili od opportune, doveva essere intrapreso uno smembramento delle parrocchie (*dismembratio*) [20]. Questa disposizione rispecchia evidentemente una situazione a cui ci si era dovuti adeguare spesso già nel basso Medio Evo, cosicché tutto questo periodo per quanto riguarda l'ambito ecclesiastico, e non soltanto nell'area anseatica, è caratterizzato da un aumento del clero subordinato al parroco («medio» e «basso» clero).

[16] Reval: *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch*, vol. VII, hrsg. von H. HILDEBRAND, Riga-Mosca 1867, n. 515, pp. 352 ss. (art. 3); P. JOHANSEN-H. VON UND ZUR MÜHLEN, *Deutsch und Undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*, Köln-Wien 1973, p. 335; per quanto riguarda Stralsund, cfr. nota 5.

[17] F. W. HOFFMANN, *Geschichte der Stadt Magdeburg*, 2 voll., Neubearbeiter G. HERTEL - F. HÜLSSE, Magdeburg 1885.

[18] Una descrizione particolareggiata si trova in H. DÜRRE, *Geschichte der Stadt Braunschweig im Mittelalter*, Wolfenbüttel 1875; B.-U. HERGEMÖLLER, «*Pfaffenkriege*», cit., pp. 89-102.

[19] P. JOHANSEN - H. VON UND ZUR MÜHLEN, *Deutsch*, cit., in particolare pp. 78 ss.

[20] Sess. Trid. XXI, C. 4; XXIV, C. 13 de ref., in *Conciliorum oecumenicorum decreta*, ed. G. ALBERIGO, Freiburg 1962, pp. 633-775.

Infine si aggiunga che nel basso Medio Evo i frati mendicanti, dopo alcuni conflitti con i consigli cittadini ed i parroci, erano ormai accettati in quanto contribuivano in modo essenziale alla cura d'anime e apprezzati particolarmente dagli strati medi e bassi della popolazione. Inoltre i francescani avevano spesso rapporti molto stretti con il consiglio cittadino, a cui procuravano un luogo per le adunanze e i discorsi [21]. Così gli ordini mendicanti erano diventati nel frattempo i più importanti collaboratori nell'esercizio della cura d'anime, soprattutto per quanto riguarda le prediche e le confessioni [22]. Il diritto di sepoltura e di dispensare i sacramenti rimase però anche in seguito in linea di principio prerogativa dei parroci, che intanto avevano raggiunto un compromesso con i frati riguardo al pagamento dei tributi. Quest'insieme di 5 misure differenti: ampliamento e ricostruzione delle chiese parrocchiali già esistenti; nuova costruzione di chiese con il rango di cappelle; utilizzazione intensiva delle cappelle esistenti; aumento del personale e collaborazione con gli ordini mendicanti, può essere definito come manifestazione tipicamente tardo-medievale della cura d'anime nelle città. Tali misure furono il risultato, come si è detto, della legge non scritta di non istituire più, se possibile, nuove parrocchie.

In secondo luogo però sulle parrocchie ebbe anche influenza la suddivisione comunale in differenti quartieri (*Legio, Leischaft, Laischaft, Pars, Teil, Vierteil, Gemeinde, Hof, Nachbarschaft, Burschaft, Bannier, comitatus,*

[21] J. Wiesehoff, *Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter,* Diss. Münster, Leipzig 1905; A. Herzig, *Die Beziehungen der Minoriten zum Bürgertum im Mittelalter. Zur Kirchenpolitik der Städte im Zeitalter des Feudalismus,* in «Die Alte Stadt», VI, 1979, pp. 21-53; B. Stüdeli, *Minoritenniederlassungen und mittelalterliche Stadt. Beiträge zur Bedeutung von Minoriten und anderen Mendikantenanlagen im öffentlichen Leben der mittelalterlichen Stadtgemeinde, insbesondere der deutschen Schweiz,* Werl/Westfalen 1969.

[22] Su questo cfr. F. W. Oediger, *Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters II), Leiden-Köln 1953, part. cap. 6: «Die Aufgaben des Pfarrers», pp. 98-120.

Grafschaft). Questi quartieri servirono innanzitutto come distretti per la milizia, la sorveglianza e per il servizio antincendio e dunque erano sorti senza dubbio dalla necessità della difesa esterna e della protezione preventiva contro le catastrofi naturali; in seguito assunsero però anche funzioni politiche e sociali e servirono per la presentazione dei candidati agli uffici pubblici e per la registrazione degli affari riguardanti i beni immobiliari e le tasse. Non in tutte le città, però, si può provare l'esistenza di questi quartieri e dove essi non si svilupparono furono per lo più le parrocchie a svolgere fin dall'inizio funzioni analoghe e a conservarle per tutto il Medio Evo. A questo proposito si possono citare ad esempio la città vecchia di Braunschweig, che era formata da quattro comunità parrocchiali (San Martino, Sant'Ulrico, San Michele, San Pietro); la città di Rostock, che era suddivisa in quattro comunità parrocchiali (San Pietro, San Nicola, Santa Maria, San Giacomo) e in 4 quartieri corrispondenti; oppure Amburgo, dove le 4 parrocchie (San Pietro, San Nicola, Santa Caterina, San Giacomo) espletavano le funzioni pubbliche più importanti. Colonia rappresenta un caso particolarmente complesso; qui durante tutto il periodo medievale le 4 parrocchie svolsero importanti funzioni nella registrazione del patrimonio fondiario (*Schreinswesen*). Le 4 parrocchie e i quartieri all'interno dell'antica città romana (Sant'Albano, Santa Colomba, San Lorenzo, San Pietro) erano rapidamente aumentate a 12 comunità parrocchiali principali, che diventarono la base tanto dell'organizzazione delle proprietà immobiliari e fondiarie, cioè dei distretti catastali, così come dell'imposizione delle tasse. Sebbene in qualche parte la congruenza fra distretto catastale e comunità parrocchiale non fosse perfetta [23], le parrocchie costituirono palesemente il principio direttivo per la costituzione dei quartieri (*Sondergemeinden*).

[23] Cfr. H. JAKOBS, *Verfassungstopographische Studien*, cit., pp. 106, 116. I distretti catastali di Niederich e Oversburg erano delle eccezioni: Niederich faceva parte di S. Cuniberto e Oversburg di San Severino. Una parte della comunità dei Santi Apostoli, inoltre, venne assegnata al distretto di S. Colomba (Kolumba-Schrein).

Possiamo presumere che in modo analogo anche nelle altre città anseatiche l'importanza pubblica delle comunità parrocchiali fosse originariamente molto rilevante. Ma, mentre in alcune di queste città tali situazioni tradizionali furono mantenute, altre città finirono, d'altro lato, per fondare quartieri comunali propri, che *ipso facto* entrarono in concorrenza con le comunità ecclesiastiche. Confini amministrativi tracciati razionalmente si sovrapposero spesso ai confini tradizionali delle parrocchie, che vennero così sospinti in secondo piano. Illustriamo questo processo di sviluppo caratteristico alla luce di cinque esempi tratti da cinque differenti regioni dell'area anseatica (procedendo da ovest verso est).

Nella città vescovile di Münster le poche fonti documentarie mostrano che questo processo di rimozione e sostituzione dev'essere avvenuto all'inizio del XV secolo. Le parrocchie, che avevano sperimentato la loro fase organizzativa sotto Ermanno II Katzenelnbogen nel periodo degli Svevi, furono sostituite nelle loro funzioni pubbliche dai quartieri, le cosiddette *Leischaften* (*Laischaften*, *legiones*). Si formarono così, oltre al quartiere della immunità del duomo, altre *Leischaften* (i quartieri denominati di s. Lamberto, di s. Ludgero, di s. Egidio, di s. Martino, della Vergine e di *Jüdefelder*). Si può notare che tutte le *Leischaften* che ottennero una denominazione in base alle chiese parrocchiali erano almeno in parte adiacenti alla piazza del «mercato principale», sede delle famiglie più importanti del consiglio cittadino e dei commercianti, e quindi ricoprivano come fette di torta l'area quasi circolare dell'intera città. I confini delle *Leischaften* erano spesso paralleli a quelli della comunità parrocchiale, ma ne deviavano anche in numerosissimi particolari e dunque si rivelavano essere confini amministrativi autonomi. Queste *Leischaften* formarono in seguito la base per l'organizzazione della difesa e l'imposizione delle tasse [24].

[24] G. SCHULTE, *Die Verfassungsgeschichte der Stadt Münster im Mittelalter*, Münster 1898, pp. 21 ss., 97; F. PHILIPPI, *Zur Verfassungsgeschich-*

A Osnabrück, un'altra città vescovile della Westfalia medievale, situata a nord-est di Münster, la differenza fra *Leischaften* e comunità parrocchiali era sostanzialmente più netta. Qui era presente, oltre alla cittadella del duomo, un'antica unità d'insediamento (Butenburg), come pure la città vecchia, che si articolava in tre *Leischaften* (il quartiere del Mercato, della *Hase*, di s. Giovanni); a sud, intorno alla collegiata di San Giovanni, iniziava la città nuova, che formava una *Leischaft* a sé stante. Non c'era nessuna identità spaziale fra le *Leischaften* e le comunità parrocchiali, se non nell'area della città nuova; altrove non è possibile individuare alcuna coincidenza e nella città vecchia, accanto alle differenti *Leischaften*, c'erano soltanto due chiese parrocchiali (Santa Maria e Santa Caterina). I nomi delle *Leischaften* e i loro confini autonomi mostrano che queste si erano formate senza soluzione di continuità nel corso del generale sviluppo della città e che non si erano sovrapposte in seguito alle comunità parrocchiali già esistenti [25]. La loro funzione all'interno del comune crebbe notevolmente dopo la costruzione del muro di cinta nel 1306 [26] e dopo i mutamenti costituzionali decisivi avvenuti all'inizio del XV secolo [27], poiché da allora esse organizzarono la chiamata alle armi (*Werzwerer*) e il reclutamento degli altri titolari di funzioni.

A Lüneburg le fonti documentano per la prima volta all'inizio del XV secolo l'esistenza di quattro quartieri

te der westfälischen Bischofsstädte, Osnabrück 1894, p. 54; cfr. anche F. PRINZ, *Mimigernaford-Münster. Die Entstehungsgeschichte einer Stadt*, Münster 1976², p. 227.

[25] Catalogo *Osnabrück: 1200 Jahre Fortschritt und Bewahrung. Profile bürgerlicher Identität.* Ausstellung vom 15. 7. — 16. 11. 1980 in der Dominikanerkirche Osnabrück, hrsg. von K. G. KASTER ed altri, Osnabrück-Nürnberg 1980, pp. 131 ss.

[26] J. C. B. STÜVE, *Topographische Bemerkungen über die Stadt Osnabrück, Markt- und Gewerbsleben derselben*, in «Mitteilungen des Historischen Vereins für die Geschichte der Stadt Osnabrück», IV, 1855, pp. 321-363.

[27] H. ROTHERT, *Geschichte der Stadt Osnabrück im Mittelalter*, vol. I, Osnabrück 1938, pp. 38 ss., 241 ss.

(pars fori-quartiere del mercato; pars aque-quartiere dell'acqua; pars arene-quartiere dell'arena; pars saline-quartiere del sale)[28]. Non a caso la costruzione rapida e dispendiosa delle grandi mura cittadine deve essere collocata in questi anni, all'incirca dopo il 1440[29]. Le «partes» erano formate da due fughe di strade intersecantesi ad angolo retto, che non avevano nulla a che fare con i princípi della suddivisione parrocchiale. Nei registri cittadini si comincia in questi anni a classificare e ad eleggere in base ai quartieri i borgomastri e i consiglieri annualmente eletti. Quando, durante il tumulto cittadino del 1454-56, furono eletti nuovi consiglieri, i «Sessanta» e i membri di altri consigli, ci si orientò egualmente in base al principio dei quattro quartieri esprimendo così allo stesso tempo un rispetto esteriore per la tradizione.

A Halberstad (Sassonia) si verificarono sviluppi analoghi già all'inizio del XIV secolo. Nella città, ricca di chiese parrocchiali e chiese canonicali, comparvero per la prima volta nel 1325 sei «vicinati», con i loro borgomastri, che avevano nomi di origine esclusivamente topografica (von dem Bredenwege; ut der Kuligstrate; ut der Smedestrate; von dem Honwege; von dem Schohove; ut der Herslingstrate); inoltre l'avvocazia giuridicamente ordinata venne suddivisa (dal 1361) in altri due vicinati (ut der Riderstrate, ut dem Westerndorpe)[30]. Anche in questo caso lo sviluppo dei quartieri deve essere spiegato storicamente e collocato temporalmente dopo la costruzione (documentata nel 1239[31]) delle mura cittadine intorno

[28] W. REINECKE, *Geschichte der Stadt Lüneburg*, cit., vol. I, pp. 55 ss.; cfr. gli elenchi delle tasse in Stadtarchiv Lüneburg, *Stadtbücher* n. 73, *Schossregister 1426-1882*, ed anche: *Stadtbücher* n. 2: *Donatus Burgensium 1398-1605* (entrambi manoscritti).

[29] Secondo D. Döring, p. 44, in *Chroniken der deutschen Städte*, vol. XXXVI, hrsg. von K. HEGEL, Stuttgart 1931, ristampa 1968; cfr. per la discussione sull'anno di costruzione B.-U. HERGEMÖLLER, «*Pfaffenkriege*», cit., pp. 384 ss.

[30] Cfr. W. VARGES, *Verfassungsgeschichte der Stadt Halberstadt im Mittelalter*, in «Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte und Altertumskunde», XXIX, 1896, pp. 82-158; pp. 416-497.

[31] Cfr. *Urkundenbuch der Stadt Halberstadt*, hrsg. von G. SCHMIDT, vol.

alla città vecchia e nuova.

Infine prendiamo ancora in esame Reval (Tallinn) in Livonia, situata di fronte alla più tarda capitale Helsinki nel golfo di Finlandia. La città bassa di diritto germanico era suddivisa soltanto in due comunità parrocchiali, la parrocchia di S. Olav a nord e la parrocchia di S. Nicola a sud, mentre la città alta, situata sulle alture rocciose, era occupata dalle residenze e dai «castra» del vescovo e dell'ordine teutonico. In un'ordinanza del 1405 viene testimoniata per la prima volta una suddivisione della città bassa in 4 quartieri che non facevano riferimento ad alcuna tradizione particolare di tipo sacrale o toponomastico [32], ma traevano i loro nomi dalle differenti porte della città: «Strandpforten» (porta della spiaggia), «Lehmpforten» (porta dell'argilla), «Schmiedepforten» (porta dei fabbri), e «Marktquartier» (quartiere del mercato) e dunque possono essersi formati solo dopo l'ultimazione delle mura cittadine (inizio del XV secolo). Contemporaneamente tutte le strade, le porte e le torri ricevettero una denominazione stabile. La suddivisione in quattro quartieri si rivela allora essere elemento costitutivo essenziale di una vasta organizzazione realizzatasi in quegli anni. I voluminosi cataloghi manoscritti dei beni immobili [33] mostrano che da quel momento tutti gli affari relativi ai beni immobili vennero classificati rigidamente secondo i quartieri e le vie.

Molte questioni e problemi riguardanti questi processi organizzativi rimangono tuttora da chiarire e per molte città non è affatto possibile ricostruire se e come si formarono i quartieri urbani. Tuttavia è chiaro che la maggior parte dei quartieri cittadini non si possono far risalire

I, Halle/Saale 1878, n. 40a: La «communitas» di Halberstadt nel 1239 concede alla collegiata di San Bonifacio il permesso di fare un buco nelle mura della città.

[32] *Eine Revaler Bursprake aus dem 15. Jahrhundert*, in P. JOHANSEN - H. VON UND ZUR MÜHLEN, *Deutsch*, cit., appendice pp. 433-447.

[33] Bundesarchiv Koblenz, *Revaler Stadtarchiv* B.i. 1-3, 6-9 (Affari immobiliari del XV secolo).

al periodo iniziale di sviluppo delle città [34], ma sono da considerarsi senza eccezioni una statuizione razionale del basso Medio Evo. È evidente che nelle città citate ad esempio essi devono essere collocati temporalmente dopo la costruzione delle mura cittadine (oppure sono contemporanei a queste), il che d'altra parte concorda con l'osservazione generale che essi trassero origine innanzitutto dalla necessità dell'organizzazione della milizia, della sorveglianza e della manutenzione delle fortificazioni. In tal modo però venne sottratta alla parrocchia una parte rilevante di quelle funzioni tecnico-amministrative che aveva svolto in precedenza.

Non è certo casuale che questi processi siano temporalmente vicini a due mutamenti globali e decisivi avvenuti nella pratica della cura d'anime nelle città dell'Ansa: la comunalizzazione dell'organizzazione ospedaliera e l'estensione della «*Hauptgeldstiftung* (fondazione con dotazione di beni) autonoma». Gli anni precedenti e intorno al 1300 sono caratterizzati innanzitutto dalla nascita dell'«ospedale cittadino» [35]. Ciò significa che a partire da questo momento il vecchio ospedale appartenente alla chiesa o alle confraternite venne affidato in genere a procuratori cittadini, mentre gli ospedali di nuova fondazione vennero sottoposti fin dall'inizio all'autorità degli amministratori cittadini. Anche se gli ospedali rimasero in seguito soggetti formalmente al diritto ecclesiastico, o vi furono sottoposti successivamente, il loro carattere eccle-

[34] Quest'idea viene sostenuta da J. SCHULTZE, *Die Stadtviertel. Ein städtgeschichtliches Problem*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 91, 1956, pp. 18-39. Sebbene anche Schultze affermi che i quartieri, purché non siano allo stesso tempo unità di tipo ecclesiastico, vengono menzionati nella tradizione relativamente tardi ed anche in seguito per lo più soltanto di sfuggita (p. 27), non sussiste per lui alcun motivo «di collocare la formazione dei quartieri in un periodo più recente dell'organizzazione della città» (p. 26).

[35] S. REICKE, *Das deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter* (Kirchenrechtliche Abhandlungen 111-112), 2 voll., Stuttgart 1932, ristampa, volume unico, Amsterdam 1970; cfr. B.-U. HERGEMÖLLER, *Bürgerspital*, in *Lexikon des Mittelalters* (Artemis) vol. II, 1983, col. 1048 (con bibliografia).

siastico diminuì tanto rapidamente quanto la loro funzione di assistenza ai malati gravi, ai miseri e ai lebbrosi, che, di fronte ai casi di assistenza ordinaria della città, dovettero d'ora in poi trasferirsi nei lebbrosari più vecchi oppure in quelli costruiti di recente al margine o davanti alle porte della città. «Durante il passaggio dal XIII al XIV secolo si decise la vittoria del comune urbano. L'ospedale comunale divenne da allora la forma normale di struttura ospedaliera» [36].

Un secondo avvenimento di portata maggiore si compì pochi anni più tardi nell'ambito delle fondazioni religiose. Mentre fino ad allora era stata seguita la consuetudine di cedere in proprietà, ma con disposizione vincolata a uno scopo, la fondazione alla chiesa, d'ora in poi la «*Hauptgeldstiftung* autonoma» diviene la regola generale: essa è caratterizzata dal fatto che la proprietà non viene più concessa alla chiesa in donazione, ma viene effettuata soltanto un'assegnazione di beni unitamente all'indicazione degli scopi [37], che garantisce la continuità dell'amministrazione fiduciaria grazie a rigide disposizioni per la nomina integrativa in caso di decesso del donatore [38]. La forma privata di questo tipo di fondazione si impose rapidamente in importanti città commerciali e anseatiche: in quest'opera Lubecca assunse un ruolo di primo piano a partire dal 1358, seguita da Amburgo a partire dal 1388 [39]. Invece in altri comuni — per quanto riguarda l'Ansa possiamo citare ad esempio Colonia e Braunschweig — la *Hauptgeldstiftung* passò direttamente ed immediatamente nelle mani del consiglio cittadino, che in tal modo ottenne il diritto di disporre della maggior parte delle fondazioni religiose cittadine [40].

[36] S. REICKE, *Das deutsche Spital*, cit., vol. I, p. 251.

[37] D. PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht. Geschichte der Rechtsformen* (Forschungen zum Deutschen Recht III 3), Weimar 1938, p. 68.

[38] *Ibidem*, p. 62.

[39] *Ibidem*, p. 79.

[40] *Ibidem*, pp. 103 s. Pleimes si riferisce soprattutto alle città di Marburg, Colonia, Lipsia, Monaco e Braunschweig. Su Braunschweig cfr. anche B.-U. HERGEMÖLLER, «*Pfaffenkriege*», cit., pp. 151-157.

La comunalizzazione dell'organizzazione ospedaliera, l'istituzione della «*Hauptgeldstiftung* autonoma», il «blocco della fondazione» di nuove parrocchie qui postulato e la istituzione dei quartieri comunali convergono dunque nello sforzo più generale di riorganizzare in modo razionale e sistematico il comune cittadino tardo-medievale. La comunità parrocchiale perse, però, in questo processo gran parte della sua antica importanza.

2. *Il parroco*

Mentre la parrocchia era il punto di riferimento spaziale del singolo membro della comunità cittadina, il parroco (*Pfarrherr, parochus, rector, plebanus*) rappresentava l'istanza personale suprema all'interno di questa piccola circoscrizione spaziale. Possiamo definire questo ufficio innanzitutto come «titolare legittimo dell'ufficio di capo di una parrocchia, autorizzato e obbligato alla cura d'anime ordinaria»[41].

Per mettere in luce le caratteristiche specificamente tardo-medievali della figura del parroco, ne prenderemo in considerazione soprattutto gli aspetti giuridici (di diritto ecclesiastico) e storico-sociali. A tal fine bisogna interrogarsi sui diritti e i doveri del parroco, sui suoi obblighi giuridici, sui suoi rapporti di dipendenza e sulla sua collocazione all'interno della gerarchia ecclesiastica. I problemi del livello culturale[42], del modo di vivere[43] e delle

[41] H. HERRMANN, *Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts*, Freiburg-Basel-Wien 1972, p. 93.

[42] F. W. OEDIGER, *Über die Bildung der Geistlichen*, cit.; cfr. dello stesso autore, *Um die Klerusbildung im Spätmittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der innerkirchlichen Reformbewegung vor Luther*, in «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», L, 1930, pp. 145-188.

[43] A. STÖRMANN, *Die städtischen Gravamina gegen den Klerus am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit*, Münster 1916; J. HASHAGEN, *Zur Sittengeschichte des westfälischen Klerus im Mittelalter*, in «Westdeutsche Zeitschrift für Kunst und Kultur», XXIII, 1904, pp. 103-149.

condizioni economiche [44] devono essere qui tralasciati, poiché oltrepassano i limiti di questa breve esposizione.

I regolamenti differenti e disparati del *Corpus Juris Canonici* sull'ufficio di parroco attribuiscono a quest'ultimo, in ultima analisi, tre importanti diritti e altrettanti doveri [45]: il primo di questi diritti era quello della singolarità, in base al quale ogni comunità ha soltanto un unico parroco, che non deve tollerare di essere affiancato da un altro parroco. Egli condivide questo diritto soltanto con il papa. Certamente tutte le diocesi erano governate in linea di principio da un'unica persona, il vescovo; tuttavia questi era generalmente affiancato da vescovi ausiliari appartenenti allo stesso rango ecclesiastico, coi quali condivideva la sua dignità. Un secondo diritto era quello della inamovibilità. Nel XVIII secolo una corrente radicale, il parrocchianesimo, ha interpretato questo diritto nel senso che quello di parroco è un ufficio di istituzione divina e perciò non può essere revocato. Nel Medio Evo, però, l'inamovibilità significava che un parroco poteva essere destituito soltanto dopo una procedura ordinaria di diritto canonico a causa di mancanze gravi e provate. Il terzo e importante diritto era quello dell'esercizio della coercizione parrocchiale: ogni parroco era autorizzato a bandire ogni altro ecclesiastico secolare o regolare, anche di grado più elevato, dalla sua comunità e dalla sua chiesa, se questo svolgeva senza permesso attività sacramentali o pastorali. Viceversa per i fedeli la coercizione parrocchiale comportava l'obbligo di ricevere i sacramenti esclusivamente nella comunità parrocchiale del loro luogo di residenza e di versare in cambio le oblazioni adeguate.

Dall'altra parte il parroco aveva soprattutto i seguenti

[44] Una bibliografia completa riguardante quest'ambito non certo semplice si trova in D. KURZE, *Der niedere Kleurs in der sozialen Welt des späten Mittelalters*, in *Festschrift Heinz Helbig zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K. SCHULZ, Köln-Weimar 1976, pp. 273-305, qui pp. 290 s.
[45] Una buona sintesi in F. Q. VON KOBER, *Pfarrei, Pfarreinkünfte, Pfarrer*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* (Hergenröther/Kaulen), vol. IX, 1895², coll. 1949-1968.

doveri: innanzitutto era tenuto ad osservare l'o b b l i g o d i r e s i d e n z a, cioè doveva rimanere a disposizione nella comunità parrocchiale precisamente circoscritta, nella sua chiesa o nella sua casa e non gli era lecito abbandonare il luogo delle sue funzioni senza il permesso del suo vescovo. In secondo luogo era obbligato a rispettare il principio dell'i n c o m p a t i b i l i t à, complementare al diritto di singolarità, in virtù del quale egli non poteva unire la carica di parroco ad un altro ufficio ecclesiastico. Infine c'era l'obbligo della *applicatio pro populo*, cioè di predicare e celebrare la messa regolarmente.

La situazione nel basso Medio Evo è caratterizzata dal fatto che la validità dei diritti e dei doveri fu fortemente compromessa in quanto si cercava in vari modo di eluderli. La singolarità veniva messa in questione quando più candidati intentavano processi per ottenere una medesima parrocchia. I registri vaticani delle suppliche testimoniano i numerosissimi processi di diritto canonico e le contese, che si potevano spesso trascinare per decenni, quando si scontravano differenti rivendicazioni per la candidatura e la nomina. Di conseguenza molte parrocchie rimanevano per lungo tempo vacanti e i fedeli non sapevano dove potevano ricevere i sacramenti. L'inamovibilità venne minata dal ricorso eccessivo al diritto ecclesiastico. Anche se la formazione teologica generale del clero medio e alto era piuttosto modesta, i suoi membri avevano in genere cognizioni giuridiche sufficienti per far valere le loro pretese attraverso vie legali. Il potere di coercizione era già stato indebolito di fatto dai numerosi accordi fra i parroci e i conventi degli ordini mendicanti. A favore di queste comunità monastiche si aggiunsero i privilegi generali di poter celebrare la messa a porte chiuse anche in caso di interdetto sulla città. Inoltre singole comunità ricevettero il diritto di violare il potere coercitivo in situazioni di particolari necessità. A questo aumento dell'incertezza del diritto e dell'abuso di disposizioni ecclesiastiche corrispose anche un adempimento poco rigoroso dei doveri parrocchiali: l'obbligo di residenza fu trascurato ed eluso da molti parroci, come

risulta dalle numerose proteste negli scritti della Riforma[46]. L'incompatibilità poteva essere aggirata nel modo seguente: nel caso dell'ambita cumulazione di cariche non si acquisiva più il titolo ordinario di parroco (*in titulum*), ma soltanto tutti i diritti di uso spettanti alla parrocchia desiderata (*in commendam*): in tal modo soprattutto i canonici potevano diventare parroci non residenti e godere di tutte le entrate corrispondenti. Il sostituto veniva poi retribuito di tasca propria con un compenso possibilmente modesto. Infine, quasi tutte le fonti mostrano in modo unanime che anche l'istruzione dei fedeli e la messa non corrispondevano alle richieste ufficiali e soltanto pochi parroci erano ancora in grado di istruire la comunità in modo qualificato. Perciò alla fine del XV secolo cittadini e clero cominciarono a istituire e dotare propri incarichi di predicazione. Una causa importante della nomina di parroci non sufficientemente istruiti o non residenti dev'essere individuata, però, nelle condizioni giuridiche del tempo. La persona del parroco era largamente dipendente da quelle istanze e istituzioni che dovevano decidere del suo insediamento, che detenevano, cioè, il diritto di patronato.

Oggi è opinione comune che l'elezione del parroco da parte dei fedeli e della comunità non costituisse affatto una regola nel basso Medio Evo e non dev'essere considerata nemmeno come la forma più antica ed originaria di nomina del parroco[47]. Si tenga presente ad ogni modo che alcune chiese parrocchiali dell'Ansa vennero istituite da mercanti autonomi e da residenti nel mercato come cosiddette «chiese dei mercanti», cioè come chiese non sog-

[46] Cfr. F. W. Oediger, *Um die Klerusbildung*, cit.; A. Störmann, *Die städtischen Gravamina*, cit.; sullo stato della questione cfr. anche H. Werner, *Der niedere Klerus am Ausgang des Mittelalters*, in «Deutsche Geschichtsblätter. Monatsschrift zur Förderung der landesgeschichtlichen Forschung», VIII, 1907, pp. 201-225.

[47] Cfr. D. Kurze, *Pfarrerwahlen im Mittelalter* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 6), Köln-Graz 1966, p. 326.

gette a patronato [48]. Soprattutto le chiese anseatiche preurbane dedicate a S. Nicola hanno svolto a questo proposito una funzione importante [49].

Nel basso Medio Evo l'elezione del parroco da parte della comunità viene testimoniata assai raramente. Un esempio relativamente noto è quello della chiesa di S. Michele nella città vecchia di Braunschweig, «l'unica chiesa comunale delle corporazioni con elezione originaria del parroco» [50].

Un caso analogo è costituito dalla chiesa di S. Pietro sul Frankenberg nei pressi di Goslar, che fino al XIV secolo rimase immune dalla autorità del tribunale arcidiaconale e, nonostante l'influsso dell'Ordine Teutonico, venne assegnata anche in seguito, almeno formalmente, in base alla procedura dell'elezione da parte della comunità [51]. Nella parrocchia di S. Martino piccola (Colonia) si verificò un intreccio di competenze piuttosto singolare: anche se la badessa di S. Maria in Capitolo aveva ceduto alla comunità il diritto di elezioni parrocchiali libere, fino alla fine del XV secolo quelle che le successero cercarono ogni volta di presentare propri candidati, che non erano graditi alla comunità. I conflitti e i processi lunghi e complicati ebbero fine soltanto nel 1497 con una vittoria totale della comunità, che da allora fino alla fine del XVIII secolo poté esercitare lo «jus votandi» [52].

Tuttavia era più importante e rimase tale il diritto di

[48] Questa la tesi molto discussa di Paul Johansen in *Die Kaufmannskirche im Ostseegebiet*, in *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens* (Vorträge und Forschungen VI), Konstanz-Lindau 1958, pp. 499-525, ripubblicato in *Altständisches Bürgertum*. II: *Erwerbsleben und Sozialgefüge*, hrsg. von H. STOOB (Wege der Forschung CCCCXVII), Darmstadt 1978, pp. 301-335.

[49] Cfr. K. BLASCHKE, *Nikolaipatrozinium und städtische Frühgeschichte*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», LXXXIV, 1967, pp. 273-337.

[50] D. KURZE, *Pfarrerwahlen*, cit., p. 396.

[51] *Ibidem*, p. 331.

[52] *Ibidem*, pp. 342-363.

patronato dei fondatori delle collegiate e delle antiche abbazie affini alle collegiate, che spesso potevano far risalire il loro potere di decidere la nomina a precedenti cessioni e donazioni dei signori territoriali. A Braunschweig la chiesa di S. Andrea nella città nuova e quella di S. Caterina a Hagen erano soggette al patronato della collegiata di S. Biagio, che nel basso Medio Evo riuscì ad ottenere la superiorità anche sulla chiesa di S. Pietro nella città vecchia (1369) e di fatto (fino al 1425) su quella di S. Ulrico [53]. Dopo un conflitto durato più di trent'anni venne attribuito al decano di Mariengraden a Colonia il diritto di patronato sulla chiesa madre di S. Rinaldo a Dortmund (1290) [54]. A Gottinga i signori territoriali avevano ceduto all'Ordine Teutonico i diritti sulle principali chiese parrocchiali [55]. La chiesa consiliare di S. Martino a Halberstadt era soggetta alle collegiate di S. Tommaso e S. Giovanni [56]. Tutte e quattro le chiese parrocchiali di Amburgo appartenevano al capitolo del duomo [57], così come entrambe le chiese parrocchiali di Osnabrück [58]. A Helmstedt l'abate del convento di S. Ludgero, situato davanti alle porte della città, esercitava il diritto di pa-

[53] E. Döll, *Die Kollegiatstifte St. Blasius und St. Cyriacus zu Braunschweig* (Braunschweiger Werstücke), Braunschweig 1967; l'autorità patronale sulla chiesa di Sant'Ulrico fu uno degli oggetti principali del cosiddetto «Papenkrich» del 1413-1425, che su questo punto terminò con il ritorno del patronato in possesso al sovrano Guelfo di Lüneburg-Braunschweig; su ciò si veda: B.-U. Hergemöller, *«Pfaffenkriege»*, cit., pp. 146-259.

[54] D. Kurze, *Pfarrerwahlen*, cit., pp. 372-384.

[55] Per i particolari cfr. R. Vogelsang, *Stadt und Kirche im mittelalterlichen Göttingen*, Göttingen 1968; K. Frölich, *Kirche und städtisches Verfassungsleben*, cit.

[56] Cfr. G. A. v. Mühlverstedt, *Übersicht der in der Stadt Halberstadt früher und noch jetzt bestehenden Stifter, Klöster, Hospitäler, Kapellen und frommen Brüderschaften*, in «Zeitschrift des Harz-Vereins», IV, 1871, pp. 390-412; V, 1872, pp. 25-65. In seguito la città riuscì nel 1465 ad ottenere il patronato su San Martino, a condizione di affidare sempre il posto di parroco ad un canonico.

[57] Cfr. H. Reincke, *Forschungen und Skizzen zur Geschichte Hamburgs*, Hamburg 1951, pp. 56 ss.

[58] H. Rothert, *Geschichte der Stadt Osnabrück*, cit., vol. I, pp. 72 ss.

tronato sulla chiesa semi-parrocchiale di S. Stefano [59]; sulla chiesa di Sant'Olav a Reval lo esercitavano le monache cistercensi del monastero di San Michele, che nel basso Medio Evo venne incluso nella cinta muraria [60]. Questo elenco potrebbe venir completato a piacere. Per dare un'idea approssimativa della quantità dei rapporti di patronato, abbiamo preso in esame cinque città: Braunschweig, Osnabrück, Reval, Lüneburg e Rostock e siamo giunti al risultato che su un totale di 16 parroci autonomi, 11 erano soggetti al patronato di collegiate e monasteri, altri 4 erano subordinati al consiglio della città e uno solo alla comunità [61]. Fino a quando non vi saranno ricerche esaustive, bisognerà probabilmente considerare questa situazione mista grosso modo come tipica e rappresentativa: meno di un decimo delle parrocchie veniva occupato per mezzo delle elezioni del parroco da parte della comunità [62], la grande maggioranza era soggetta a collegiate, monasteri e signori, e delle chiese parrocchiali rimanenti — al massimo un terzo — poteva decidere il consiglio cittadino.

Un vincolo ancora più stretto di quello del patronato, tuttavia, venne creato dall'incorporazione. L'incorporazione giunge a concretizzarsi in modo chiaro nel diritto ecclesiastico a partire dalle decretali di Innocenzo III e della scuola da lui influenzata; con questo termine si intende l'unione della proprietà d'uso legata al patrimonio di un beneficio ecclesiastico con il patrimonio di un altro istituto ecclesiastico [63]. Ciò implicava che tutte le entrate

[59] Cfr. D. STUBBENDIEK, *Stift und Stadt Helmstedt in ihren gegenseitigen Beziehungen* (phil. Diss.), Göttingen 1964.

[60] G. VON HANSEN, *Die Kirchen und ehemaligen Klöster Revals*, Reval 1885[3], pp. 94-114.

[61] Singole indicazioni si trovano in B.-U. HERGEMÖLLER, «*Pfaffenkriege*», cit., pp. 89-137 (consistenza degli edifici e del personale ecclesiastico).

[62] Questo coincide con le ricerche di D. Kurze (*Pfarrerwahlen*, cit.) che nelle sue ampie indagini sulla struttura parrocchiale mitteleuropea trova soltanto 107 chiese parrocchiali in tutto «sulla cui occupazione ottennero il diritto di decidere, o cercarono in tutti i modi di ottenerlo, i relativi parrocchiani o i consigli cittadini» (p. 435), cfr. l'elenco alle pp. 327-342.

[63] P. LANDAU, *Ius Patronatus. Studien zur Entwicklung des Patronats im*

del beneficio ecclesiastico incorporato — escluse quelle per il sostentamento dei chierici impiegati in modo stabile — passavano all'altro istituto ecclesiastico. Se tale incorporazione riguardava una chiesa parrocchiale, la persona giuridica che la intraprendeva veniva considerata come 'parroco' (*parochus habitualis*), mentre l'ecclesiastico incaricato di svolgere i compiti della cura d'anime era considerato 'vicario del parroco' (*vicarius perpetuus* o *temporalis*). Già nel corso dell'alto e del basso Medio Evo molte chiese parrocchiali erano entrate nel possesso di collegiate e monasteri.

Proprio nell'area della Germania meridionale questo processo si svolse in modo costante e venne anche fortemente accelerato, soprattutto da quei capitoli che furono danneggiati dalle difficoltà economiche tipiche del basso Medio Evo [64]. Per l'area dell'Ansa non è possibile generalizzare quest'osservazione; al contrario, si può affermare che l'istituzione di nuove chiese canonicali e le grandi incorporazioni costituirono delle eccezioni e sollevarono ogni volta enormi problemi e difficoltà. Si pensi per esempio alla chiesa di San Giacomo a Rostock: i duchi di Mecklenburg volevano seguire qui l'esempio delle città universitarie della Germania meridionale (Heidelberg, Tubinga, Basilea e Friburgo in Brisgovia) e dotare materialmente di una collegiata l'ancor giovane università. Ma poiché Rostock non aveva ancora una propria collegiata, si progettò di incorporare tutte e quattro le chiese parrocchiali nel collegio che si doveva fondare e di nominare canonici i quattro parroci esistenti. Mentre i parroci prescelti approvarono questa promozione e appoggiarono con fervore la permuta, il consiglio cittadino e la po-

Dekretalenrecht und der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 12), Köln-Wien 1975, pp. 139 s.

[64] Un buono studio sul caso di S. Biagio a Braunschweig è offerto da H. HOFFMANN, *Das Braunschweiger Umland in der Agrarkrise des 14. Jahrhunderts*, in «Deutsches Archiv», XXXVII, 1981, pp. 162-286. Sulle incorporazioni nella Germania meridionale cfr. (con numerosi esempi) H. WERNER, *Der niedere Klerus*, cit., pp. 206 ss.

polazione si opposero con tutte le forze contro questo progetto: si temevano più elevati oneri finanziari e un ulteriore peggioramento della cura d'anime. Dopo tumulti sanguinosi, nel corso dei quali venne ucciso il nuovo preposito della cattedrale Thomas Rode (14 gennaio 1487) e dopo una ribellione senza successo scoppiata all'interno della città, il comune fu sconfitto dal signore territoriale e costretto ad accettare e finanziare la fondazione della collegiata di San Giacomo e l'università [65]. Questo esempio spiega con grande chiarezza come i cittadini e gli abitanti in genere non fossero più disposti ad accettare passivamente nuove istituzioni ecclesiastiche, che avrebbero provocato degli aggravi finanziari. Per sintetizzare, si ha l'impressione che proprio i rapporti di patronato e di incorporazione tardomedievali abbiano causato ulteriori problemi nella cura d'anime: il numero dei parroci regolarmente in carica decrebbe, la comunità fu curata da vicari dotati di una preparazione insufficiente mentre la situazione generale impediva un decorso indisturbato della vita religiosa quotidiana.

Il problema dei rapporti giuridici conduce necessariamente anche a quello della collocazione sociale del parroco nel basso Medio Evo.

Il diritto ecclesiastico stabilisce una prima distinzione fondamentale fra clero secolare e clero regolare e poi una seconda in chierici «minori» e «maggiori». Ai «minori» appartengono tutti quelli dotati di ordini minori (ostiario, lettore, esorcista, accolito), ai «maggiori» quelli dotati di ordini più elevati (suddiacono, diacono, prete, vescovo) [66]. Questa suddivisione non è utilizzabile all'interno di problematiche storico-sociali, perché contrasta con l'ordine

[65] Cfr. *Die Rostocker Chronik von 1487-1491,* hrsg. von K. E. H. Krause, in *Von der Rostocker Veide 1487-1491, Programm des Gymnasii und der Realschule zu Rostock,* Rostock 1880; Krantz, Albertus, *Wandalia* ..., Köln 1519; cfr. ora dettagliatamente: B.-U. Hergemöller, «*Pfaffenkriege*», cit., pp. 497-615 (con bibliografia e fonti inedite).

[66] Cfr. H. Flatten, *Klerus,* in *Lexikon für Theologie und Kirche,* hrsg. von Höfer-Rahner, vol. VI, 1961, coll. 336 ss.

gerarchico reale, in base al quale la maggior parte dei canonici e dei vescovi tardomedievali (soprattutto quelli eletti [67]) dovrebbero essere inclusi nel basso clero, mentre i preti e i vicari nell'alto clero.

Nella letteratura sull'argomento si è diffusa invece una semplice bipartizione gerarchica, che comprende sotto il termine «alto clero» tutti gli ecclesiastici a partire dal rango di canonico. Sotto il concetto di «basso clero» si riuniscono spesso tutti i vicari, cappellani e commendisti. Dietrich Kurze ha esteso infine anche al parroco l'espressione «basso clero» — come termine tecnico consapevolmente funzionale —, definendolo nel modo seguente: «ogni religioso secolare che, dotato di un ordine basso o anche più elevato — dall'accolito al sacerdote — svolgeva attività di parroco, vicario, aiutante, altarista, prete con diritto di celebrare la messa, cappellano e così via, oppure era in possesso di un beneficio corrispondente» [68].

Ma anche da punti di vista puramente funzionali e pragmatici non è possibile accettare senza riserve una bipartizione così semplice. Innanzitutto è necessario distinguere in modo più dettagliato i differenti tipi di preti aventi diritto di celebrare la messa che erano di rango inferiore a quello di parroco:

a) i cappellani: con questo termine si indica il clero maggiore subordinato al parroco, che è obbligato all'obbedienza al suo superiore, dalle cui mani riceve i beni beneficiali vincolati ad uno scopo [69]. La cappellania viene anche detta *Kollationspfründe* (prebenda collazionata) [70] quando si vuole sottolineare che è decisivo il libero diritto di disposizione del parroco o di un superiore ecclesia-

[67] Su ciò cfr. R. L. BENSON, *The Bishop Elect. A Study in medieval ecclesiastical Office,* Princeton (NJ) 1968.

[68] D. KURZE, *Der niedere klerus*, cit., p. 274.

[69] K. FRÖLICH, *Die Rechtsform der mittelalterlichen Altarpfründen*, in «Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung», LI, 1931, pp. 457-544, qui pp. 481 ss., 503 s.; cfr. D. PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht*, cit., pp. 134 ss.

[70] D. PLEIMES, *ibidem*, p. 135.

stico analogo (*collatio*), il che non esclude l'influenza di patroni laici e la fondazione di prebende *sine cura* [71].

b) I vicari (perpetui): i vicari perpetui (Frölich), o preti vassalli (Pleimes), sono detentori di un beneficio o di una vicaria in una posizione giuridica superiore. In genere questi chierici erano in possesso di fondazioni «perpetue», di cui, cioè, non potevano essere privati senza preavviso, dal momento che i donatori avevano provveduto alla continuità del patrimonio di fondazione e ad una successione regolare degli amministratori fiduciari. Quando il consiglio cittadino amministrava i loro beni nella forma della «*Hauptgeldstiftung* autonoma» — pratica che nel XIV secolo divenne abbastanza comune — i vicari erano legati in modo molto stretto all'autorità comunale. Ad essi sono paragonabili i «vicari perpetui delle collegiate», che erano impiegati presso il capitolo di una chiesa canonicale e si trovavano spesso in rapporti analoghi di dipendenza personale [72].

c) I commendisti: i commendisti o *Befehlspriester* (detentori di una «bevelunge» o «commenda», o «posto di prete salariato») formavano un vasto gruppo di preti con diritto di celebrare la messa, tipico del basso Medio Evo. La loro scelta, la nomina, l'insediamento, il mandato, la punizione e la destituzione erano di solito a completa discrezione dei fondatori o dei loro amministratori e fiduciari, cioè dei consigli cittadini [73]. I commendisti, che venivano istruiti male e pagati poco, sono quelli che corrispondono maggiormente al tipo del *clericus pauper*, che appare regolarmente negli scritti tardomedievali della Riforma [74].

[71] Su ciò cfr. W. Müller, *Die Kaplaneistiftung (praebenda sine cura) als spätmittelalterliche Institution*, in *Von Konstanz nach Trient, Festschrift für August Franzen*, München-Paderborn-Wien 1972, pp. 301-315.

[72] D. Pleimes, *Weltliches Stiftungsrecht*, cit., pp. 143-45.

[73] K. Frölich, *Die Rechtsform*, cit.; D. Pleimes, *ibidem*.

[74] Numerosi esempi vengono citati da H. Werner, *Der niedere Klerus*, cit., fra l'altro la «Passio in Romana curia secundum aurum et argentum», la «Reformatio Sigismundi» e Sebastian Brant.

Tuttavia in quel periodo i parroci, in ragione dei diritti e dei doveri particolari di cui si è parlato, erano in una posizione di gran lunga superiore rispetto a tutti i vicari, commendisti e cappellani. Inoltre essi si distinguevano spesso da questi chierici anche per la loro posizione sociale, economica e giuridico-costituzionale. Se si pensa per esempio al parroco della chiesa di S. Maria a Rostock, o a quello di S. Giovanni a Lüneburg-Modestorpe, ognuno dei quali disponeva di un piccolo esercito di circa 50-100 preti di ogni tipo, è chiaro che in casi simili non si tratta di «basso» clero. A questo punto possiamo proporre una tripartizione della gerarchia sociale del clero urbano medievale.

Non è necessario modificare la definizione già data dell'alto clero. Il gruppo di persone immediatamente successivo può essere denominato «clero medio», termine con cui si indicherebbero tanto i titolari di parrocchie autonome, purché non si identifichino con canonici o altre persone dell'alto clero, quanto gli ecclesiastici impiegati in modo stabile e sufficientemente remunerati di rango inferiore a quello di parroco. Questi sono soprattutto i cappellani e i vicari perpetui. Per quanto riguarda i *Befehlspriester* (preti salariati) o commendisti, i confini sono fluidi, poiché non si possono fare delle distinzioni soltanto in base allo status giuridico, ma bisogna anche tener conto della retribuzione materiale. Il basso clero comprende infine la maggior parte dei commendisti, che in generale venivano pagati male, così come, a seconda delle circostanze, anche quei gruppi di vicari e cappellani che vivevano in condizioni economiche altrettanto opprimenti. In realtà non è possibile fare una suddivisione universalmente valida di cappellani, vicari e commendisti, a causa delle differenze di reddito regionali. Anche il clero dei villaggi dovrebbe essere sottoposto ad un'analisi particolare e differenziata. Parimenti ciò vale per distinguere fra i vicari delle collegiate: quando questi si presentano come un gruppo specifico e fanno valere di fronte ai loro superiori, i canonici della collegiata, i loro interessi socia-

li, finanziari e di gruppo sulla base di documenti scritti (Braunschweig, Osnabrück, Halberstadt, Colonia, ecc. . .), allora possiamo considerarli come un gruppo particolare del clero medio. Quando invece si definiscono come parte della collegiata nel suo insieme e agiscono in pieno accordo con i canonici, devono essere considerati piuttosto come un gruppo di recente formazione dell'alto clero.

Per sintetizzare si può affermare che il ceto dei parroci nel basso Medio Evo si trovò di fronte ad una serie di problemi, che in parte non riuscì a padroneggiare. Infatti, anche se a partire al più tardi dal 1300 il numero dei parroci non fu più aumentato, il numero dei fedeli crebbe ancora fino al 1400-1450 circa; in tal modo i compiti del parroco si fecero più gravosi in seguito all'ingrandimento delle chiese da amministrare e all'aumento delle anime da assistere e dei preti subordinati da controllare. A ciò si aggiunse il fatto che egli dovette difendersi dai numerosi tentativi di ridurre i suoi diritti tradizionali; tutte queste circostanze condussero ad un sovraccarico effettivo del parroco. Altrettanto grave fu il fatto che egli non era all'altezza dei suoi diritti, né faceva fronte ai suoi doveri in modo esemplare. La cura d'anime fu danneggiata soprattutto dalla forte giuridicizzazione e formalizzazione della vita interna della chiesa. Ma l'elemento decisivo per la debolezza del ceto dei parroci nel basso Medio Evo fu probabilmente il fatto che il numero dei parroci autonomi decrebbe in misura consistente, in quanto le parrocchie soggette al patronato dei fondatori o delle abbazie furono affidate soltanto a sostituti dotati di una preparazione insufficiente. Secondo le nostre valutazioni circa i due terzi dei parroci appartenevano in realtà all'alto clero ed erano dunque in larga misura estranei alla comunità pastorale. Comunque, a causa della loro formazione e dei loro interessi, né l'alto né il basso clero erano in condizione di fornire quelle prestazioni teologiche e religiose che sarebbero state necessarie in quei decenni agitati. Mancò ovunque un «clero medio» forte e coscienzioso che si mostrasse all'altezza dei numerosi

problemi. In questa situazione la cura d'anime dovette subire gravi danni.

3. *La cura d'anime*

Da quasi tutte le città dell'Ansa si levavano proteste, poiché il clero delle comunità non si occupava più nel modo dovuto di annunciare la parola divina e di amministrare gli strumenti religiosi di salvezza, i sacramenti.

Anche se nel XV secolo non mancavano riformatori teologhi e pensatori preluterani[75], in nessuno dei casi esaminati dall'autore è possibile provare che la critica nell'ambito della cura d'anime ricorresse a problemi d'ordine teologico-religioso. Nei conflitti fra comunità e clero non vengono presi in considerazione il numero dei sacramenti, la loro efficacia e la loro importanza, così come il loro rapporto con la fede (problema della giustificazione attraverso le opere ecc...). Le controversie vertevano quasi esclusivamente sui diritti finanziari del parroco relativi ai sacramenti e sulle modalità della loro somministrazione. Potevano diventare materia di contrasti l'ammontare delle oblazioni e delle tasse di stola, il numero delle messe e delle funzioni, il tipo e il modo della rappresentanza parrocchiale, così come la difesa del parroco nei confronti di pastori d'anime concorrenti, in particolare i frati mendicanti. Nondimeno è evidente che le controversie intorno alla cura d'anime e ai sacramenti, anche se originate da problemi prevalentemente finanziari, devono aver influito indirettamente sulla coscienza religiosa più profonda dei membri della comunità. Quando le chiese rimanevano vuote per anni a causa di scomuniche e interdetti, quando i fedeli non potevano ricevere i sacramenti abitualmente e venivano coinvolti in prima persona nei conflitti politico-religiosi o economici, dovettero derivarne

[75] Cfr. tuttora C. ULLMANN, *Reformatoren vor der Reformation, vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden*, 2 voll., Gotha 1866[2].

anche conseguenze negative sul loro atteggiamento interiore nei confronti della Chiesa e della religione.

Per il diritto di battezzare si giunse ripetutamente a dei conflitti fra monasteri, collegiate e parroci. A Osnabrück, per esempio, nel 1375 i parroci di Santa Maria e di Santa Caterina si accordarono con il capitolo del duomo sul fatto che i parroci dovevano dare al duomo dei battezzandi ogni anno prima di Pasqua e della Pentecoste, ma in entrambe le comunità della città vecchia non ne seguì un'ulteriore riduzione dei diritti parrocchiali [76]. Nella medesima città erano sorti problemi di competenza per quanto riguarda la confessione già nel 1253, quando il vescovo locale aveva stabilito che gli appartenenti alle due chiese parrocchiali potevano ricevere la confessione e la comunione solo nelle loro chiese parrocchiali e non nel duomo o nei monasteri. Nel caso che fossero degenti dovevano aspettare a casa la visita del loro parroco [77]. Grazie al potere parrocchiale i parroci disponevano, in qualità di padri confessori, di un gran numero di informazioni private su tutti i membri della comunità, sicché tra i fedeli crebbe talvolta il timore di un possibile abuso di queste conoscenze. Verso la fine del Medio Evo, perciò, soprattutto i cittadini agiati cercarono di ottenere il privilegio di scegliere liberamente il padre confessore, privilegio accoppiato sovente al diritto di fare celebrare la messa nell'abitazione privata presso un altare portatile [78].

Con quanto detto si è già accennato al sacramento dell'eucarestia. Uno dei principali punti di contrasto era il problema del numero e della limitazione delle messe

[76] *Regesten und Notizen zur Geschichte der Catharinenkirche in Osnabrück*, hrsg. von H. Veltmann, in «Mitteilungen des historischen Vereins Osnabrück», XIV, 1889, pp. 136-268, qui n. 45 s., pp. 205 s.

[77] *Ibidem*, n. 1, p. 180.

[78] Due esempi: *Privileg für alle Ratmannen und Bürgermeister Danzigs von 1446/1456*, in P. Simson, *Geschichte der Stadt Danzig in vier Bänden*, vol. I, Danzig 1913, pp. 208, 266. *Bürgermeister Albert von der Molens Privileg bei dessen Romfahrt 1454*, in Archivio Segreto Vaticano, *Reg. Suppl.*, 473, fol. 257 s.; *Reg. Lat.*, 489, fol. 292 s.

votive a favore dei viventi o dei defunti. In numerose città troviamo decreti per la limitazione degli oboli per le messe. Con tali decreti le autorità cittadine volevano in genere ottenere due scopi: da una parte questi statuti costituivano l'integrazione necessaria delle altre ordinanze riguardanti il vestiario, le feste e le nozze, che regolavano rigorosamente le spese corrispondenti in proporzione al rango sociale. In tal modo si cercava sia di vincolare già esternamente ogni cittadino ed abitante al suo ordine e rango all'interno della società urbana medievale, sia anche di difendere il proprio bisogno di prestigio. Di conseguenza, tramite la limitazione delle messe votive, si impediva anche contemporaneamente che una religiosità particolarmente intensa o un eccessivo bisogno di affermazione sociale portassero ad un impoverimento dei donatori. Naturalmente si voleva anche evitare al tempo stesso che troppo denaro liquido finisse nelle tasche della Chiesa. Anche in questo caso, dunque, si mescolano aspetti sociali, finanziari e religiosi. Fra le prime città in cui le messe votive furono limitate per mezzo di decreti cittadini vi furono Lubecca e Osnabrück nel XIII secolo [79], seguite nel XIV secolo da numerose città dell'Ansa. Queste controversie condussero solo raramente a conflitti gravi, perciò tanto più interessante è il caso del «rogo dei parroci» avvenuto a Stralsund nel 1407: poiché il consiglio locale aveva emanato nel 1407 dei decreti contro il lusso dei funerali e contemporaneamente aveva anche ridotto il numero di offerte permesse e di messe votive, il parroco ed arcidiacono di Tribsee, Conrad Bonow, assalì con alcuni cavalieri suoi complici i villaggi nei dintorni del Sund. Inoltre fece catturare alcuni cittadini davanti alle porte della città, fece mozzare loro mani e piedi e poi li fece morire dissanguati. Altrettanto crudele fu la vendetta degli abitanti della città: sotto la guida della corporazione dei trasportatori catturarono 13 ecclesiastici, li torturarono legandoli a delle scale e bru-

[79] J. VINCKE, *Der Klerus des Bistums Osnabrück im späten Mittelalter* (Vorreformatorische Forschungen XI), Münster 1928, p. 118 (sugli anni 1240-49).

ciarono pubblicamente tre parroci della città [80]. Questa storia fuori del comune, che terminò con la scomunica e l'interdetto sulla città e in seguito con l'uccisione del parroco Bonow, mostra a quali eccessi potevano portare le differenze di opinione in questioni d'ordine finanziario.

Gli abitanti delle città non si ponevano in linea di massima problemi concernenti la forma del sacramento eucaristico, in particolare quello della comunione sotto entrambe le spécie (*utraque specie*). In ogni caso, proprio in relazione all'area vendica dell'Ansa dobbiamo tener conto di una diffusione relativamente ampia delle dottrine e degli scritti di Wycliff e Huss e dei loro seguaci.

In relazione al sacramento del m a t r i m o n i o troviamo espressioni di malcontento occasionali per il «periodo proibito» prima di Pasqua, durante il quale erano vietate ai giovani sposi le nozze e la loro consumazione. La popolazione di Lüneburg reagì con un'aperta protesta quando Hinrik Rubow, uno degli insorti nella ribellione del 1454-56 e genero acquisito del nuovo borgomastro, celebrò le nozze nel «periodo proibito» [81]. Nella lista dei *gravamina* del 1525 compare ripetutamente la richiesta di abolire il «periodo proibito» [82].

Per quanto riguarda infine il diritto di s e p o l t u r a dei parroci, le controversie maggiori si ebbero soprattutto fra le istituzioni religiose in concorrenza: parrocchie, collegiate e monasteri. Anche qui si trattava sostanzialmente

[80] J. BERCKMANN, *Stralsundische Chronik und die noch vorhandenen Auszüge aus alten verlorengegangenen Stralsundischen Chroniken, nebst einem Anhange, urkundliche Beiträge zur Kirchen- und Schulgeschichte Stralsunds enthaltend*, in *Stralsundische Chroniken*, hrsg. von G. C. F. MOHNIK - E. H. ZOBER, parte I, Stralsund 1833, pp. 5 ss.

[81] J. SCHOMAKER, *Die Lüneburger Chronik des Propstes Jakob Schomaker*, hrsg. von Th. MEYER, Lüneburg 1904, p. 104.

[82] W. BERNING, *Das Bistum Osnabrück vor Einführung der Reformation*, Osnabrück 1940, p. 303, art. 14: «dat de Schlotentide schollen aff sin, und christliche Brudtwarschup tho keiner tid tho holden vorhaden sin schollen».

della partecipazione alle entrate corrispondenti: il quarto per il funerale. Citiamo soltanto Amburgo (1425) e Reval (1427), dove si giunse in egual misura a conflitti analoghi fra capitoli della cattedrale e monasteri da una parte, e parroci dall'altra. Si giunse ad un accordo nel concedere alle collegiate e ai monasteri il seppellimento di determinate persone, legate ad essi in modo particolare, oppure nel tacitarli con il pagamento di una certa somma [83]. Un caso particolare da più punti di vista è costituito dal conflitto che insorse fra i parroci del circondario di Reval e gli Estoni non ancora convertiti al cattolicesimo che vivevano in quella zona. Quando alcuni parroci differirono la sepoltura cristiana ad alcuni Estoni «poveri» (*Esthoni pauperes*), i parenti dei defunti ricorsero all'iniziativa personale e seppellirono i morti nel cimitero della chiesa, senza la benedizione ecclesiastica e senza pagare i tributi. Ma i parroci fecero disseppellire di nuovo le salme e le fecero appendere ai portali, alle travi e ai muri della chiesa, fino a quando gli Estoni non ebbero pagato le oblazioni richieste [84].

Nonostante questi eccessi e a parte conflitti più gravi fra comune cittadino e Chiesa, le cosiddette «guerre dei preti», i sacramenti vennero riconosciuti e professati. Nel basso Medio Evo le indulgenze, la venerazione dei santi, le processioni, il culto delle reliquie e le benedizioni di ogni tipo ebbero una grande fortuna ed anzi sconfinarono nell'abuso. Per quanto riguarda questo atteggiamento di così intensa pietà religiosa, le numerose disposizioni di diritto ecclesiastico devono essere considerate come un grave problema per la cura d'anime nel suo complesso.

Nel corso della conduzione dei processi ecclesiastici venivano spesso colpiti anche i membri della comunità, quando venivano inflitti la scomunica e l'interdetto sulla città

[83] Amburgo: H. FELDTMANN, *Hamburg im Lüneburger Prälatenkrieg und der zweite Rezess vom Jahre 1458*, in «Zeitschrift für Hamburgische Geschichte», XXVI, 1925, pp. 1-106; Reval: *Liv- Est- und Curländisches Urkundenbuch*, cit., vol. VII, n. 355, pp. 249 ss., art. 13.

[84] *Ibidem*, art. 11.

oppure su una singola chiesa. Sembra proprio che la cura d'anime fosse danneggiata maggiormente da questi abusi piuttosto che dai numerosi problemi riguardanti la correttezza nella forma e nel modo di amministrare i sacramenti e di pagare le oblazioni. Un altro problema costante era costituito dall'insufficiente livello culturale del clero medio e basso, che non era più in condizione di predicare in modo regolare. Anche nell'area anseatica i cittadini reagirono spesso pretendendo l'impiego della lingua tedesca o istituendo prebende di predicazione a favore di ecclesiastici qualificati.

Alcune di queste situazioni problematiche vengono descritte con chiarezza nelle satire e negli scritti riformati del basso Medio Evo. Nell'*Epistola de miseria curatorum seu plebanorum* un curato della diocesi di Meissen lamenta le innumerevoli preoccupazioni e le difficoltà che si presentano nell'esercizio della carica. Eppure in questo scritto serpeggia una comprensione profonda per l'importanza della cura d'anime, se l'autore, nonostante tutto, consiglia al suo giovane interlocutore di ascoltare la vocazione religiosa e di non mettere la lampada sotto il moggio, affinché quanti più peccatori possibile, «che rimangono nell'oscurità dei loro peccati, vedano i loro neri peccati diventare incandescenti e quindi li riconoscano quali essi sono, riconoscendoli se ne pentano, pentendosene li confessino, confessandoli li espiino, espiando si purifichino e perseverino in questo stato purificato e giungano così al regno dei cieli, cioè alla felicità eterna per la quale sono stati creati» [85].

[85] *Epistola de miseria curatorum seu plebanorum*, hrsg. von A. Werminghoff, in «Archiv für Reformationsgeschichte», XIII, 1916, pp. 200-227 (si tratta dell'edizione di Lipsia del 1489), p. 213: «Non ergo te decet tantum virum ecclesie lumen per tot miserias obfuscari modio supponi, sed salvatore testante ab omnibus curis expeditum super candelabrum, hoc est excelsam cathedram, locari et in summa reverentia haberi, quia ut multi peccatores in peccatorum suorum tenebris ambulantes peccata sua super carbones nigra videant, videndo recognoscant, recognoscendo defleant, deflendo confiteantur, confitendo peniteant, penitendo purificentur, purificati mundi permaneant et tandem ad celestem mundiciam hoc est eternam felicitatem, ad quam creati sunt, perveniant, prestante domino nostro Ihesu Christo».

Riforma monastica e potere temporale nella Germania sud-occidentale prima della Riforma

di *Dieter Mertens*

I.

Il rinnovamento degli ordini nel tardo Medioevo[1] parte soprattutto dall'Italia. Allo stesso modo anche le correnti di osservanza, che agirono in Germania, debbono la loro origine o il loro ulteriore sviluppo per lo più ad Italiani o a modelli italiani. Solo per ricordare alcuni nomi importanti: iniziatori della riforma dei canonici che prende le mosse da Raudnitz sono i canonici della congregazione di Mortara, i quali si trasferirono da Pavia a Raudnitz (a nord di Praga); Raimondo di Capua portò l'osservanza domenicana in Germania; la riforma tedesca dei benedettini prese inizio da Subiaco e da Santa Giustina di Padova. Per gli eremiti agostiniani ed i francescani sono soprattutto Gregorio da Rimini e Giovanni da Capistrano che provvedono alla diffusione dell'osservanza dei loro ordini in Germania.

Ciò che segue tratterà dell'affermazione delle riforme degli ordini nel contesto territoriale e delle loro condizioni. Le riforme degli ordini non rappresentano dei processi isolati che si siano mossi solo nell'ambito del corrispondente ordine monastico. Infatti da un lato gli Osservanti, dopo essere pervenuti nei diversi ordini ad un ruolo importante o addirittura averne determinato la

Traduzione di Lucia Lambertini.

[1] Il lavoro di ricerca fondamentale: K. Elm, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesen im Spätmittelalter*, in *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, herausgegeben vom Max-Planck-Institut für Geschichte, Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 68, Studien zur Germania sacra 14), pp. 188-238.

spaccatura, acquisirono la coscienza di una comune appartenenza dei riformati che superava i confini dell'ordine, di modo che i riformati di un ordine potevano visitare o riformare anche conventi appartenenti ad altri ordini. La distanza rispetto ai confratelli del proprio ordine appariva spesso più grande di quella verso gli osservanti di altri ordini. Il priore dei canonici riformati di Rebdorf [2] scriveva nel 1455 che il divario fra un monastero riformato e uno non riformato era grande come la distanza fra il cielo e l'inferno. Il domenicano osservante Johannes Nider esprime in modo particolarmente chiaro la coscienza della comunione fra gli osservanti nella sua opera del 1431 intitolata *De reformatione religiosorum libri tres*, detta anche *Tractatus de reformatione status coenobitici*. Nider descrive i presupposti ed i metodi della riforma, giunta a buon esito, dei conventi non solo del suo ordine, ma di tutti i cenobiti. La *reformatio religiosorum* però, non ha per Nider solo il significato di riforma degli ordini, bensì è parte di tutti gli sforzi rivolti a una riforma della chiesa, anzi è — in modo ancor più fondamentale — il proseguimento dell'opera di redenzione di Cristo — «Christi, qui pro reformatione vitam perdidit» —, come dice Nider [3]. Riforma come redenzione!

D'altro canto la riforma degli ordini, anche se veniva vista in così ampia prospettiva, era tuttavia al momento della realizzazione in primo luogo riforma dei monasteri. La riconduzione di un monastero alle intenzioni del corrispondente fondatore dell'ordine non poteva trascurare il fatto che — detto in forma abbreviata — oltre ai fondatori degli ordini c'erano stati anche i fondatori dei conventi, i cui successori c'erano tuttora. Una *re-formatio* che si rifacesse a s. Domenico, a s. Francesco o a s. Benedetto, o a Cristo stesso, non poteva trascurare i

[2] D. MERTENS, *Jacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartöusers Jakob von Paradies (1381-1465)*, Göttingen 1976 (Veröff. des Max-Planck-Institut für Geschichte 50, Studien zur Germania sacra 13), pp. 131 s.

[3] JOHANNES NIDER, *De reformatione religiosorum libri tres*, ed. Joannes BOUQUETIUS, Antwerpen 1611, p. 197.

fondatori dei corrispettivi monasteri e i loro successori o avvocati, se si voleva che la riforma riuscisse.

Johannes Nider tien conto nella sua guida sistematica alla riforma dei monasteri anche di questa considerazione apparentemente ovvia e, per la prima volta, a me pare, con tanta chiarezza esplicativa. Nider tratta come terzo punto fra i sette *praeparatoria* che si devono osservare nel progettare una riforma dei conventi, il *consensus episcopi* e dei suoi giuristi eminenti. Bisognava ottenere per precauzione il loro consenso perché altrimenti il vescovo ed i suoi *scioli*, i suoi sapientoni, non avrebbero provocato altro che scandalo, perfino nei conventi esenti. Il quarto *praeparatorium*[4] si riferisce poi al potere temporale. Nider esorta ad assicurarsi l'autorità del braccio temporale, essendo questo utile e spesso necessario a causa dei monaci ribelli o insidiosi che opponevano resistenza alla riforma. Infatti se a questi venisse ingiunto di piegare il capo sotto il giogo dell'osservanza della regola, correrebbero subito dai loro potenti parenti o amici e calunnierebbero la riforma e i riformatori e il loro modo di procedere. «Se dunque i poteri temporali non sono stati prima informati e non si è guadagnata la loro benevolenza, può facilmente venir opposta resistenza all'opera divina [la riforma] . . .» Nider esprime poi una convinzione, acquisita soprattutto dal lavoro di riforma nella città di Basilea, che porta lui, priore eletto e vicario generale eletto, al deciso rifiuto di decisioni prese in modo maggioritario. La cosa più difficile era riformare conventi situati nelle città imperiali governate dal comune. Il *consensus communitatis* era sí necessario, però non si poteva essere mai sicuri delle decisioni prese, poiché i parenti dei religiosi ribelli sapevano come creare presto un'altra maggioranza che capovolgesse ciò che era stato appena deciso. Chi non lo avesse sperimentato di persona — scrive Nider — non poteva credere in quanti modi venissero ostacolate le riforme dei conventi nelle città. La parola del Signore parla in definitiva contro la *multitudo*

[4] *Ibidem*, pp. 202 s.

vocum: «Multi sunt vocati, pauci vero electi». L'opera di riforma era invece molto più facile dove governava un principe: bastava ottenere il *consensus principis*[5].

Johannes Nider scrisse il suo manuale per i riformatori osservanti dalla prospettiva delle correnti di osservanza. È ovvio quindi per lui che l'iniziativa di tutte le riforme monastiche, che fossero in qualche modo possibili, parta dai movimenti d'osservanza. La mobilitazione della *potestas saecularis*, ai fini di una effettiva affermazione dell'osservanza, è secondo lui una necessità della ragione pratica e dell'opportunità. Nider si preoccupa tanto poco di motivazioni giuridiche o di implicazioni politiche, quanto delle possibili conseguenze per le strutture ecclesiastiche. Per lui sono importanti solo l'effetto, la diffusione e il rafforzamento dell'osservanza. Ciò che emerge sulla struttura ecclesiastica nel suo manuale è solo la spaccatura negli ordini fra gli osservanti e i non osservanti.

Dal punto di vista di un corpo di consiglieri principeschi il processo della riforma monastica assume invece un aspetto del tutto diverso. Il documento più significativo di questo tipo è la *Reformationis methodus*, scritta nel 1415 da Nikolaus von Dinkelsbühl (il quale non apparteneva ad alcun ordine). Gerda Koller ha avanzato l'ipotesi che la *Methodus* rappresenti il risultato dei dibattiti dei docenti universitari viennesi che dovevano redigere, su richiesta del duca Alberto V, un «modus reformacionis religionum et monasteriorum» — un progetto per la riforma degli ordini e dei conventi[6]. Nonostante la *Me-*

[5] *Ibidem*, p. 207.

[6] Pubblicato in A. SCHRAMB, *Chronicon Mellicense*, Wien 1702, pp. 309-312; cfr. l'indicazione a p. 312: *Cod. Mellicensis* I., n. 110, fol. 217. Vedi per la datazione G. KOLLER, *Princeps in ecclesia. Untersuchungen zur Kirchenpolitik Herzog Albrechts V. von Österreich*, Wien 1974 (Archiv für Österreichische Geschichte 124), p. 63 nota 122; per l'origine vedi pp. 70 s. Cfr. riguardo alla riforma del principe territoriale nell'alto Palatinato, che precede quella austriaca, e riguardo all'effetto esemplare delle riforme austriache di Alberto: H. RANKL, *Das landesherrliche Kirchenregiment in Bayern (1378-1526)*, München 1971 (Miscellanea Bavarica Monacensia 34), pp. 173 s.

thodus sia tramandata in un manoscritto della biblioteca del monastero benedettino di Melk, si tratta per l'origine e la natura del testo di materiale d'archivio, di una perizia destinata alla cancelleria del duca. Mentre Johannes Nider vuole generalizzare le sue esperienze in qualità di riformatore dei conventi del suo ordine, la *Methodus* spinge il progetto di riforma degli ordini e dei conventi fino ai «passi» concreti da compiersi senza indugio da parte della politica del principe.

Tre concetti della *Methodus* sono decisivi nel nostro contesto:

1. La riforma monastica è riferita al territorio temporale, ai territori governati dal duca Alberto («ditio Alberti ducis Austriae»).

2. Questa riforma deve venire attuata «de consensu et auctoritate ordinarii vel sedis apostolicae». Il «princeps in ecclesia» Alberto non potrà fungere egli stesso da autorità, bensì dovrà invocare, in qualità di supplicante, l'autorità papale per l'effettiva attuazione della riforma, specialmente per la destituzione di abati renitenti, per impedire la libera elezione degli abati e per designare abati osservanti, graditi al principe.

3. Le proposte di riforma si riferiscono solo all'ordine benedettino e in special modo si preoccupano di guadagnare alla loro causa Nikolaus Seyringer di Matzen nella Bassa Austria, già priore ed abate di Subiaco, allora priore di Sant'Anna a Rocca di Mandragone presso Capua. Egli deve essere guadagnato all'Austria con l'argomentazione dell'«amor propriae patriae» (così la «ditio Alberti ducis Austriae») e non essere lasciato, ad esempio, a disposizione dei Polacchi.

Se si consultano ora le suppliche che vennero presentate con buon esito a papa Martino V all'inizio del 1418 dal duca Alberto nell'ambito di attuazione della *Methodus* [7],

[7] Archivio Vaticano, *Registra supplicationum*, 108, fol. 245^{rv}; il mandato in *Registra Lateranensia* 187, fol. 279^{v}-280^{r}. Cfr. *Repertorium Germani-*

si ritrovano tutte e tre le categorie appena esposte:

1. Il *temporale dominium* come circoscrizione — cioè la circoscrizione definita in senso temporale — della riforma monastica.

2. L'autorizzazione dei riformatori monastici da parte del Papa secondo il diritto canonico, con inclusione della possibilità di invocare l'«auxilium brachii saecularis» in caso di necessità e di annullare precedenti privilegi papali — così come attuali *Nonobstantia*.

3. La limitazione della riforma, determinata dal diritto stesso degli ordini, all'ordine benedettino e — solo questo è nuovo rispetto alla *Methodus* — ai canonici agostiniani. Per via di questo ampliamento ai canonici regolari si potrebbe supporre che debba esser stata elaborata, come per i benedettini, anche per la riforma dei canonici un'altrettanto concreta *Methodus*, la quale poi dovrebbe avere rimandato alla riforma di Raudnitz, se si vuole risalire dall'esecuzione alla progettazione. Comunque nel caso di benedettini e canonici agostiniani si tratta della stessa categoria dal punto di vista del diritto degli ordini: si tratta cioè di ordini non strutturati in modo centralizzato e non dotati di una costituzione privilegiata, e nemmeno di unioni di conventi collegati gli uni con gli altri. La riforma del principe territoriale del 1418 riferita all'intero territorio non è ancora diretta ai più consolidati ordini mendicanti. Ciò accade solo alla metà degli anni trenta del '400 con un secondo tentativo,[8] quando anche la frattura all'interno degli ordini mendicanti, a causa dei movimenti di osservanza, era già molto più avanzata.

La limitazione della riforma a benedettini e agostiniani, posta in essere in un primo momento nel 1418, comprendeva già certamente i conventi più ricchi, alla cui

cum, IV/1, bearbeitet von K. A. Fink, Berlin 1943, col. 17. Sono obbligato per questi testi alla gentilezza della signora Sabine Weiß di Innsbruck. La supplica per sommi capi in G. Koller, *Princeps in ecclesia*, cit., p. 89 nota 47.

[8] G. Koller, *ibidem*, pp. 107 s.

riforma economica doveva essere particolarmente interessato il principe territoriale. Essi erano però allo stesso tempo, dal punto di vista della struttura degli ordini, i «punti deboli» del sistema, presso i quali poteva far breccia prima che altrove la riforma sia che provenisse dai concilii, sia che provenisse dal principe [9]. La forza della posizione del principe territoriale e la debolezza della struttura degli ordini si integrarono reciprocamente, di modo che la struttura di potere temporale, con l'aiuto del papa ed eludendo i vescovi, poté penetrare all'interno delle strutture ecclesiastiche.

La resistenza contro questo procedimento poteva indicare due ordini di cose: 1. il fatto che la riforma monastica del principe territoriale effettivamente non fosse conciliabile con l'esistente struttura ecclesiastica, e 2. i punti deboli del progetto di riforma principesco. Infatti, secondo la costituzione ecclesiastica vigente e per i benedettini in conformità con le regole benedettine (*Benedictina*), richiamate in vita a Costanza, la fondazione metropolitana era, attraverso i sinodi o i capitoli benedettini, competente in fatto di visite e riforme. In conseguenza di ciò, i sinodi metropolitani di Salisburgo del 1418 e del 1419 ignorarono la riforma inaugurata dal duca e misero in azione propri visitatori [10]. Il papa si rivelò il punto debole del progetto di riforma principesco. Infatti, sollecitato dal lato dei vescovi, revocò ciò che aveva appena accordato al lato principesco. Dei due rivali in lizza per la competenza arcivescovile in Austria l'uno, il vescovo di Passau, ottenne dal papa la revoca del permesso di visita concesso ai riformatori ducali e l'altro, l'arcivescovo di Salisburgo, ottenne di venir incaricato egli stesso della riforma in Austria [11].

[9] Cfr. prossimamente D. MERTENS, *Reformkonzilien und Ordensreform*, in *Ordensstudien*, IV, hrsg. von K. ELM, Berlin 1984.

[10] G. KOLLER, *Princeps in ecclesia*, cit., pp. 100 s.

[11] Così comunque G. KOLLER, *ibidem*, p. 102. Pare tuttavia che G. Koller interpreti in modo troppo estensivo il regesto da lei citato. Infatti questo parla solo della riforma delle parrocchie incorporate nei monasteri benedettini e agostiniani: cfr. E. M. LICHNOWSKY, *Geschichte des Hauses*

Non era quindi sufficiente che Alberto nel suo documento avesse fatto in modo che il papa elencasse gli *iura ordinariorum* fra i *Nonobstantia*. Era troppo facile mettere il papa in contraddizione con se stesso. Mentre Nikolaus von Dinkelsbühl aveva proposto nella *Methodus* di attuare la riforma «de consensu et auctoritate ordinarii vel sedis apostolicae», Alberto aveva rinunciato al consenso e all'autorità dei vescovi a favore di quelli papali ed aveva — in un primo momento — fallito in ciò, finché, quindici anni dopo, si assicurò il consenso del vescovo di Passau e si fece nuovamente dare l'autorizzazione dal concilio di Basilea.

Il confronto fra le affermazioni di Johannes Nider, membro di un ordine, sul rapporto fra riforma monastica e potere temporale, e la pianificazione sistematica di riforme monastiche destinata alla cancelleria di un principe temporale può pertanto in primo luogo chiarire come le diverse forze ed istanze partecipi della riforma monastica vedessero quest'ultima da prospettive diverse e soprattutto cercassero di inserirla in contesti diversi. Da un lato la riforma viene vista come riforma dell'ordine ovvero come rafforzamento della corrente osservante all'interno di un ordine e inoltre come diffusione dell'osservanza di per se stessa, in quanto parte della riforma della Chiesa: da questa prospettiva sembrerebbe che fossero i riformatori monastici a servirsi del potere temporale. Dall'altro lato viene rappresentata come riforma del principe territoriale, che mette le correnti di osservanza al proprio servizio. Infine la riforma monastica, se effettuata col consenso e l'autorità dei vescovi, può apparire quale opera riformatrice vescovile, oppure, se autorizzata dal papa o dal concilio, essa può a sua volta apparire come politica riformatrice papale o conciliare. Le riforme monastiche sono un fenomeno cangiante, che appare con colori e struttura

Habsburg, V, Wien 1841, nr. 2000, p. CLXXIX, 10 febbr. 1421. Per riformare anche le parrocchie incorporate, il duca Alberto inoltrò poi dal canto suo una supplica il 30 maggio 1421: cfr. *Repertorium Germanicum*, IV/1, col. 18. Pare dunque che Alberto abbia ripreso in suo potere anche questo ambito della riforma monastica.

diversi a seconda dell'illuminazione, sia nelle fonti che nella storiografia.

Si possono quindi delineare, nelle ricerche riguardanti il tema «riforma monastica e potere temporale», almeno a grandi linee, due filoni: l'uno, spesso sostenuto da membri di ordini, tratta le correnti di osservanza nei singoli ordini, giudica positivamente i loro progressi ed anche l'«auxilium brachii saecularis»; biasima i conventuali e vede soprattutto nella controriforma il culmine delle correnti di osservanza; è per lo più indeciso di fronte al rapporto fra riforma monastica e riforma protestante, quando questo compaia. L'altro filone tratta la riforma monastica come politica monastica del principe territoriale; questa è a sua volta concepita come elemento di quel governo della Chiesa che il principe territoriale aveva cercato di introdurre già nel XIV secolo, ben prima della riforma, e che presto — soprattutto nei territori protestanti — raggiungerà il suo massimo sviluppo. Esso viene sancito secondo il diritto imperiale nella pace religiosa di Augusta del 1555 e, attorno al 1600, viene collegato dalla pubblicistica protestante al concetto dello *ius reformandi*. Mentre il primo filone storiografico è incline ad appagarsi nell'ottica specifica del proprio ordine, il secondo filone predilige una versione movimentata dei fatti in vista della riforma, ovvero dello Stato moderno nascente. Si aggiunga poi solo marginalmente che nelle storie delle diocesi spesso le stesse riforme monastiche appaiono come riforme dei vescovi oppure che Peter de Roo, a causa dei «fiat» sotto numerose suppliche, ha addirittura rappresentato papa Alessandro VI come il grande riformatore dei monasteri [12].

Nel frattempo però alcune ricerche sulla costituzione dell'Impero e della Chiesa hanno per così dire posto dei «segnali di pericolo» che mettono in guardia dal considerare lo sviluppo costituzionale tardo-medievale in Germania solo dal punto di vista dei suoi risultati finali nell'età

[12] P. de Roo, *Material for a history of Pope Alexander VI*, vol. III, Bruges 1924, p. 90, con riferimento alla Germania pp. 144 s.

moderna. Soprattutto Kaspar Elm nel 1980, in una magistrale rassegna delle ricerche e dei compiti della ricerca sul tema della decadenza e del rinnovamento degli ordini nel tardo Medioevo [13], ha delineato il tipo di problematiche che potrebbero derivare dalla prospettiva dello studio comparativo degli ordini, le quali toglierebbero le diverse opere di ricerca dal loro isolamento. Anche il mio contributo è debitore per molti aspetti ai suggerimenti di Elm. Vorrei qui soprattutto fare riferimento ai territori sud-occidentali del Palatinato e del Württemberg perché questi due territori, che cercano di emergere in modi analoghi, eppure parzialmente in competizione l'uno con l'altro, mettono in atto una politica di riforma monastica che parte da posizioni differenti. Essi possono fornire perciò un materiale d'analisi molto articolato su dimensioni, propositi e metodi coi quali il potere temporale diviene attivo in ambito ecclesiastico. Gli esempi che qui verranno addotti rientrano però comunque nel quadro d'insieme nel quale il potere temporale si vede autorizzato o viene delegato alla riforma monastica. Per prima cosa bisogna parlare di tale quadro d'insieme.

II.

La Chiesa ha concesso che il potere temporale partecipasse alla riforma degli istituti religiosi servendosi del suo braccio secolare non in modo generale (con una eccezione), ma solo, per quanto io veda, mediante un privilegio speciale. I decreti conciliari non contengono alcuna chiamata del *brachium saeculare* contro ecclesiastici, ma solo contro eretici (secondo il concilio Lateranense Quarto), i quali però, se sono dei religiosi, «a suis ordinibus degradantur» prima di venir consegnati al potere temporale, oppure (secondo il concilio di Basilea) contro concubine, e non contro ecclesiastici concubinari.

Il concilio Lateranense Quarto, o meglio il cap. VII del «titulus de statu monachorum» del *Liber Extra*, al con-

[13] Cfr. nota 1.

trario, aveva fatto obbligo ai vescovi e ai superiori degli ordini di procedere con punizioni ecclesiastiche contro gli avvocati dei monasteri, i consiglieri delle città o altri, «ne monasteria praesumant offendere in personis ac rebus»[14].

Solo Bonifacio VIII ha autorizzato nel *Liber Sextus* (cap. und. tit. XVI «De statu regularium», lib. III) i vescovi, che dovevano reintrodurre la clausura nei monasteri femminili esenti come non esenti, a invocare in caso di necessità l'«auxilium brachii saecularis»: «contradictores atque rebelles per censuram ecclesiasticam appellatione postposita compescendo, invocatio ad hoc, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis». Bonifacio però non voleva di certo creare una pregiudiziale, tanto più che mise i vescovi espressamente in guardia dal derivare in qualche modo diritti giurisdizionali o d'altro tipo dal mandato che avevano rispetto ai conventi di monache esenti[15].

Eppure Bonifacio creò con ciò un precedente ricco di conseguenze, poiché i privilegi papali del XV secolo usarono proprio questa dicitura del capitolo appena citato e la ampliarono continuamente.

Non sono in grado di dire quando divenga consueto nei privilegi pontifici l'autorizzazione a ricorrere all'«auxilium brachii saecularis, si opus fuerit» contro i monaci *rebelles* ed i *contradictores* alla riforma monastica. In ogni caso pare che nell'ambito tedesco, di cui qui si tratterà, ciò avvenga durante il pontificato di Martino V. Karl August Fink, sulla base del suo lavoro sui Registri Vaticani, ha esplicitamente messo in guardia dal sottovalutare le attività riformistiche di Martino V[16]. Bisogna tener presente tuttavia che si tratta, nei casi di privilegi

[14] *Conciliorum oecomenicorum decreta*, ed. Centro di Documentazione, Istituto per le Scienze Religiose — Bologna, Basel 1962, pp. 209 s., 217, 463.

[15] Ed. Aem. Friedberg, II, col. 1053 s.

[16] K. A. Fink, *Papsttum und Kirchenreform nach dem Großen Schisma*, in «Theologische Quartalschrift» 126, 1946, pp. 110-122, qui p. 114.

per riforme monastiche, dell'accoglimento di suppliche, molte delle quali furono presentate da parte di signori territoriali, e che quindi l'ambito che era rimasto libero per la riforma monastica, a causa della mancanza di misure generali conciliari o curiali, veniva colmato da iniziative delle autorità temporali, delle correnti di osservanza e talvolta anche dei vescovi. Ci si avvaleva dell'autorità del papato senza che nel far ciò al papato fosse riuscito di coordinare le iniziative in parte concorrenti fra loro o di concordare la conservazione di competenze tradizionali o di privilegi dei monasteri garantiti da documenti con le richieste dei riformatori.

Il fatto che la Chiesa ora, come ammetteva, non si reputasse più in grado di spezzare le resistenze degli ecclesiastici con pene ecclesiastiche, bensì si rimettesse *a priori* esplicitamente al potere temporale, trova la sua ripercussione nella letteratura di parte ecclesiastica — sia di regolari che di secolari — sulla riforma della Chiesa e sui compiti del principe. Antichi specchi dei principi (*Fürstenspiegel*) come ad esempio lo *Pseudo-Thomas,* della seconda metà del XIII secolo, avevano solo spiegato molto in generale che il principe doveva rendere conto dei suoi sudditi [17] di fronte a Dio. Ma solo nel XIV secolo viene infranta nei *Fürstenspiegel* — in ogni caso in quelli tedeschi — la parete divisoria fra competenza temporale ed ecclesiastica e la riforma della Chiesa — e in modo speciale la riforma monastica — viene annoverata fra i doveri dell'autorità temporale. Pietro Antonio Finarense (di Finale Ligure), che operò presso diverse università e corti al nord delle Alpi, dichiarò nel 1466, nel suo *Fürstenspiegel* dedicato al duca Carlo il Temerario di Borgogna, che era compito del principe non solo, secondo la tradizione, la protezione della Chiesa, bensì anche la riforma della Chiesa [18]. Ancora più chiaramente Johannes

[17] PSEUDO-THOMAS, *De eruditione principum,* in THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia,* vol. XXVII, ed. Stanislaus Ed. FRETTÉ, Paris 1875, pp. 555-673, qui p. 663.

[18] B. SINGER, *Die Fürstenspiegel in Deutschland im Zeitalter des Huma-*

von Indersdorf, decano e successivamente preposito del centro della riforma dei canonici dell'Alta Baviera, nel suo *Fürstenspiegel* per il duca Alberto III di Baviera del 1440, assegnò la riforma della Chiesa e dei monasteri fra i compiti del destinatario [19]. Per far ciò dovette appositamente integrare la sua fonte, il *Secretum secretorum* attribuito a Ruggero Bacone, così come Jakob Wimpfeling completò lo *Pseudo-Thomas* quando, nel 1498, chiarì al figlio del conte palatino di Heidelberg la responsabilità del principe riguardo a clero e monaci [20].

Si potrebbero senz'altro moltiplicare testimonianze del genere, fra l'altro citando lettere che monaci osservanti indirizzarono a principi territoriali, come per esempio l'eremita agostiniano Andreas Proles che scrisse al principe elettore sassone, o il certosino Vicke Dessin, che scrisse cose analoghe al duca del Meclemburgo [21]. A questo proposito vale la pena di citare ancora solo due asserzioni dagli scritti riformatori del certosino di Erfurt Jacobus de Paradiso, poiché esse richiedono e motivano l'impiego del potere temporale per la riforma dei monasteri in modo molto più deciso. Il certosino infatti non tiene in gran conto l'impiego di mezzi punitivi ecclesiastici, poiché questi non sono temuti; la spada spirituale si è smussata. Egli scrive nel 1446 che solo la riforma attuata con la forza dalla autorità temporale assieme ai visitatori ecclesiastici può avere ancora valore: «ex quo gladius

nismus und der Reformation, München 1981 (Humanistische Bibliothek, Reihe I. 34), p. 68.

[19] E. GEHR, *Die Fürstenlehren des Johannes von Indersdorf für Herzog Albrecht III. von Bayern-Landshut (1436-1460) und seine Gemahlin Anna*, Diss. Freiburg im Breisgau 1926, pp. 10 s., specialmente righe 240-248.

[20] B. SINGER, *Die Fürstenspiegel*, cit., p. 248. Il sovrano modello, nel senso del dominio ecclesiastico-temporale, che Wimpfeling indica al Wittelsbach del Palatinato e Johannes Indersdorf al Wittelsbach bavarese è in entrambi i casi l'imperatore Enrico II il Santo.

[21] Cfr. Th. KOLDE, *Die deutsche Augustiner-Congregation und Johann von Staupitz*, Gotha 1879, p. 109; G.C.F. LISCH, *Ein Zeichen der Reformation vor Luther in Mecklenburg*, in «Jahrbücher für Mecklemburgische Geschichte und Altertumskunde», XVI, 1851, pp. 3-8, qui p. 7.

spiritualis retusus est nec timetur, valet comminatio, terror, timor et assistentia brachii saecularis, sub cuius dominio situata est religio (ut principum, comitum, ducum, consulum)...»[22]. Un mezzo particolarmente adeguato per costringere i conventi non riformati all'accettazione della riforma è, secondo il certosino, il ritiro dei «bona temporalia» da parte del potere temporale: «observantiae regulari renitentibus temporalia bona per principes et terrarum rectores subtrahi possunt et auferri, quosque se emendaverint»[23]. Il certosino adduce come fondamento di ciò lo scopo delle fondazioni dei monasteri: essi sono fondati «propter monachorum devotionem et vitae sanctimoniam». Quando non vengono più garantite le prestazioni spirituali dei monaci, decade anche il loro diritto sui beni conventuali. Questo parere, che molto più tardi ha fruttato al certosino somme lodi da parte di autori protestanti[24], conduce in verità in inquietante prossimità della frase di Wyclif condannata a Costanza nel 1415: i signori temporali potrebbero, anzi dovrebbero appropriarsi dei beni della Chiesa, la quale fosse «habitualiter» in errore[25]. Tuttavia il certosino non sostiene affatto il suo pensiero con l'autorità di Wyclif ma con diverse asserzioni del *Decretum Gratiani* e delle Decretali, con lo scopo di dimostrare che «compelli ergo debet monachus inobediens, ut regulae pareat, per brachium saeculare, quo corrigendus est»[26].

L'argomentazione del certosino è notevole in quanto essa, con l'aiuto del diritto canonico papale, rende addirittura superflua l'autorizzazione papale speciale per l'invocazione del braccio secolare nella riforma dei monasteri. Al

[22] JAKOBUS DE PARADISO, *Formula reformandi religiones ab observantia lapsas*, Wölfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 309 Helmst., fol. 131r-135v, qui fol. 135r.

[23] JAKOBUS DE PARADISO, *De negligentia praelatorum*, in C. W. F. WALCH, *Monimenta inedita medii aevi*, vol. II 2, Göttingen 1763, pp. 67-114, qui p. 110.

[24] D. MERTENS, *Jacobus Carthusiensis*, cit., p. 162.

[25] *Conciliorum oecumenicorum decreta*, cit., p. 401, nr. 43.

[26] Cfr. nota 23.

posto della concessione di un privilegio papale subentra la diretta competenza del potere temporale. Di fatto viene qui giustificata «ratione dominii» una avvocazia sulle chiese molto ampia, a cui viene ricondotta l'avvocazia di fondazione [27].

Tutte queste affermazioni non rappresentano, diciamo, delle anticipazioni teoriche, bensì accompagnano la prassi politica dei principi; lo stesso si può dire delle asserzioni più estreme del certosino di Erfurt Jacobus de Paradiso. Esse infatti coincidono in modo così vistoso con un'ordinanza del duca Guglielmo II di Turingia [28], elaborata da una commissione istituita dal principe territoriale appositamente per la riforma, da far supporre che i trattati di riforma e le ordinanze di riforma non possano essere sorti indipendentemente gli uni dalle altre. Il duca Guglielmo di Turingia rinunciò all'autorizzazione papale per la sua riforma dei monasteri benedettini; al contrario anzi attribuì addirittura una corresponsabilità nella decadenza dei conventi alle «instabili leggi e comandi dei papi».

Frattanto la via delle riforme dei monasteri di parte principesco-territoriale, imboccata nel 1418 dal duca Alberto d'Austria su consiglio di Nikolaus von Dinkelsbühl, divenne in certo qual modo la norma: il principe territoriale ottiene dal papa a favore di membri di ordini nominati individualmente i pieni poteri per la visita e la riforma dei monasteri nell'ambito del suo *temporale dominium* e cioè con l'esplicita possibilità di ricorrere all'aiuto e con ciò all'uso della forza del principe territoriale. In modo corrispondente a questo tipo si avvia anche la riforma ecclesiastica del principe territoriale nella Germania sud-occidentale. Ciò accade con il documento di Martino V del 27 febbraio 1420, ottenuto dal principe elettore del Palatinato Ludovico III a favore degli abati cistercensi di Neuburg e di Maulbronn nel Palatina-

[27] Cfr. D. Willoweit, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt*, Köln-Wien 1975, pp. 63 s., specialmente p. 77.

[28] Pubblicato in Friederich Rudolphi, *Gotha diplomatica*, I, Frankfurt am Main-Leipzig 1717, pp. 138-141.

to, i quali ottengono i pieni poteri per riformare, chiamando in causa il braccio secolare, i monasteri esenti e, con consenso episcopale, anche i monasteri non esenti nell'ambito del *temporale dominium* di Ludovico [29]. Il documento si riferisce a monasteri maschili e femminili di tutti gli ordini e a tale riguardo va ben oltre il privilegio concesso ad Alberto V d'Austria. Ciò contraddice senz'altro l'opinione di Alphons Lhotsky [30], secondo il quale il papa Colonna, Martino, avrebbe accordato nel 1418 particolari agevolazioni all'Asburgo per via di una presunta comune discendenza dai Colonna romani.

Il tipo di riforma monastica estesa su tutto il territorio ed indipendente dal papa, praticato in Turingia nel 1446, nelle particolari condizioni del Grande Scisma d'Occidente (nel 1446!) indica la direzione che avrebbe assunto il governo della Chiesa del principe territoriale nell'epoca della divisione confessionale; ma essa non è determinante per il XV secolo. Il modo di agire del principe di Turingia è piuttosto idoneo ad illustrare come l'alleanza fra principi territoriali e papi nel rapporto di «do-ut-des» fosse anche nell'interesse del papato.

Fra questi due tipi di riforma monastica del principe territoriale, quella autorizzata dal papa e quella del tutto autonoma, sono situati altri due tipi, i quali non contengono la formula dell'invocazione del *brachium saeculare*, solo per il fatto che sono essi stessi diretti all'indirizzo dei potentati temporali. Questo stato di cose è evidente nei primi documenti di Niccolò V e di Pio II per l'imperatore Federico III in quanto signore dei suoi territori

[29] *Repertorium Germanicum*, IV/3, Berlin 1958, col. 2659. Testo con la data 26 febbraio 1420 in F. X. Remling, *Urkunden zur Geschichte der Bischöfe von Speyer*, vol. II, Mainz 1853, nr. 51, pp. 97 s. Cfr. anche R. Lossen, *Staat und Kirche in der Pfalz im Ausgang des Mittelalters*, Münster in W. 1907 (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen), pp. 153. I quattro grandi ordini dei mendicanti fecero una rimostranza presso il papa contro la visita dei loro monasteri nel Palatinato ad opera degli abati cistercensi: *Repertorium Germanicum*, IV/3, col. 2659.

[30] A. Lhotsky, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs*, Graz-Köln 1963 (MIÖG Ergänzungsband XIV), p. 333.

ereditari [31]. Meno chiare appaiono le autorizzazioni per l'arcivescovo di Treviri, che Martino V concesse nel 1420 e nel 1421 [32]. L'arcivescovo poteva usare la «censura ecclesiastica et alia iuris remedia» per l'attuazione della riforma monastica. Il suo modo di procedere nel riformare i monasteri mostra che egli con ciò si sentiva autorizzato anche come signore temporale dello Stato elettorale di Treviri. Egli impiegò la riforma come un mezzo per portare finalmente a buon esito i tentativi finora falliti di incorporare l'abbazia di Prüm, così importante per il suo territorio. E per l'abbazia di San Massimiano, che era saldamente nelle mani della nobiltà avversaria, gli «alia iuris remedia» significarono semplicemente l'arresto dell'intera comunità conventuale ed il suo trasferimento in diversi castelli dell'elettorato treverense [33].

L'arcivescovo aveva in tal modo riferito la formula degli «alia iuris remedia» ai suoi mezzi d'esecuzione temporali in modo del tutto corretto. Infatti la formula ricorre nuovamente nei documenti papali per un sovrano di ceto puramente temporale. Niccolò V nel 1452 consentì all'imperatore Federico III come duca d'Austria e Pio II nel 1460 allo stesso imperatore per la Stiria, la Carinzia, la Carniola e la Marca Slovena, la visita e la riforma nel modo più ampio possibile di tutti i monasteri di tutti gli ordini del suo territorio con l'aiuto di osservanti nominati dal sovrano medesimo e con l'uso dei mezzi di costri-

[31] Niccolò V, 30 aprile 1452: cfr. J. Chmel, *Materialien zur österreichischen Geschichte*, vol. II, Wien 1838, nr. XII, pp. 13 s. Il documento precedente di Eugenio IV per Federico III del 5 febbraio 1446 (J. Chmel, *Materialien*, cit., vol. I, Linz 1832, p. 196) non viene molto incontro al re e non contiene il riferimento agli «alia iuris remedia» che vanno oltre la censura ecclesiastica. Pio II per Federico III, 23 dicembre 1460: cfr. J. Chmel, *Regesta chronologica diplomatica Friderici IV. Romanorum regis imperatoris III.*, Wien 1838, nr. 104, p. CXXV.

[32] P. Becker OSB, *Dokumente zur Klosterreform des Trierer Erzbischofs Otto von Ziegenhain (1418-1430). Übereinstimmung und Gegensatz von päpstlicher und bischöflicher Reform*, in «Revue bénédictine», LXXXIV, 1974, pp. 126-166, qui pp. 143-145.

[33] *Ibidem*, pp. 133 s.

zione «per censuram ecclesiasticam et alia iuris remedia»[34]. Per un principe elettore ecclesiastico la doppia autorizzazione corrisponde alla sua doppia funzione spirituale e temporale. Però l'assegnare ad un signore temporale addirittura la riforma di tutti i regolari (con l'inclusione di pene ecclesiastiche, destituzioni ecc.), significa dal punto di vista giuridico-formale un essenziale passo in avanti, anzi addirittura il rovesciamento del concetto finora salvaguardato dello «auxilium brachii saecularis». Questa formula viene meno e la Chiesa, stando ai fatti, presta ora *auxilium* alla «riforma territoriale». La scelta degli osservanti che devono venir chiamati a far parte della commissione per la riforma istituita dal principe territoriale è completamente riposta nelle mani del principe e in nessuno dei due documenti vengono mai menzionati i vescovi.

Queste deleghe di pieni poteri per Federico III, accanto all'ordinanza di riforma turingica del 1446, sono i documenti che possono essere collocati, più di tutti gli altri, nella preistoria bassomedievale del più tardo *ius reformandi*; eppure già solo il fatto che essi poggino su basi giuridiche differenti, anzi opposte, impedisce di considerare troppo finalizzato lo sviluppo preriforma.

III.

La politica del principe territoriale che non sostiene solo occasionalmente la riforma monastica su intervento dell'altra parte in causa, bensì la pratica come un compito proprio e sotto la propria regia, inizia, come già accennato, nella Germania sud-occidentale, e in particolare nel Palatinato sotto Ludovico III con la visita generale di tutti i conventi ad opera di due abati cistercensi[35]. Una tale misura era certamente troppo generale per poter avere effetti profondi. L'effetto di questa visita fu proba-

[34] Cfr. nota 31.
[35] Cfr. nota 29.

bilmente scarso[36] al di fuori dei monasteri maschili e femminili cistercensi, ma perlomeno poté servire alla pur attestata politica del Palatinato ad affermare nei confronti dei cistercensi il principio territoriale contro il loro principio di filiazione[37]. L'unica testimonianza conservata dell'effettuazione della visita si riferisce al monastero delle monache cistercensi di Königsbrück nella foresta dell'Haynaut[38]. Ciò lascia supporre che la visita si spinse oltre il vero e proprio territorio del Palatinato, fino a quello della avvocazia imperiale dell'Haynaut, data in pegno ai conti palatini. Per imporre in modo duraturo la riforma, vennero impiegate dal principe elettore, come «colonne della riforma» provenienti da conventi già riformati, le già ricordate correnti di osservanza: nel 1423 e nel 1429 vennero chiamate le domenicane riformate dall'Alsazia, nel 1425 i francescani osservanti dalla Borgogna, nel 1443 dei Windesheimer da Böddeken in Vestfalia, nel 1476 il vicario degli eremiti agostiniani della provincia sassone-bavarese Andreas Proles. Precedentemente erano rimasti senza successo due tentativi del principe elettore di riformare gli eremiti agostiniani del suo territorio ad opera del decano ovvero del vescovo di Worms tramite concessione di pieni poteri da parte pontificia. Perciò il principe elettore sfruttò ora la frattura esistente nell'ordine e favorì l'ingresso degli osservanti nel Palatinato — contro l'opposizione del generale dell'ordine. Alle riforme dei monasteri già esistenti si aggiungono negli anni settanta le nuove fondazioni di monasteri osservanti ad opera del principe elettore: il convento domenicano di Heidelberg, che viene collegato con l'università; e il convento francescano a Kreuznach. Quest'ultimo viene fondato con la condizione — che ricorda da vicino le affermazioni di Jacobus de Paradiso — che la proprietà fondiaria ritorni al principe fondatore del con-

[36] R. LOSSEN, *Staat und Kirche*, cit., p. 155 e sopra nota 29.

[37] M. SCHAAB, *Pfälzische Klöster vor und nach der Reformation*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», CIX, 1973, pp. 253-258, qui p. 255.

[38] R. LOSSEN, *Staat und Kirche*, cit., p. 153.

vento, qualora i monaci non seguano più l'osservanza. Altri conventi riformati ottennero sotto la stessa condizione sgravi fiscali [39].

Se si cerca un motivo di fondo della politica monastica dei principi del Palatinato, di cui è stato appena dato un breve schizzo, sarà difficile accontentarsi della formula del principe devoto che agisce allo stesso tempo secondo una politica di potenza. Justus Hashagen ad es. ha usato questa formula [40] per collegare le ricerche sulla storia degli ordini e dei monasteri con quelle sulla storia territoriale. Le condizioni di partenza, gli scopi ed i metodi della politica principesca nei confronti dei monasteri sono troppo differenti per poter essere spiegati con un'unica formula. La condizione di partenza in Austria per Alberto V era molto sfavorevole sia politicamente che economicamente: le guerre fra le diverse linee di successione asburgiche, da ultimo per la tutela su Alberto V, i saccheggi del territorio per mano di predoni moravi e le pestilenze devastanti dell'inizio del XV secolo avevano portato il paese in uno stato tale che non avrebbe potuto far fronte alle lotte che si diffondevano in seguito al rogo di Huss a Costanza. L'azione di riforma estesa a tutto il territorio introdotta da Alberto assunse sempre più la funzione di una legittima difesa statale nel quadro della lotta contro gli Ussiti — non solo sotto l'aspetto militare, ma anche sotto quello disciplinare, poiché le condizioni morali del clero secolare e regolare favorivano

[39] *Ibidem*, pp. 150-182. Sui francescani e i domenicani cfr. *Repertorium Germanicum*, IV/3, col. 2660; A. BARTHELMÉ, *La réforme dominicaine au XVe siècle en Alsace et dans l'ensemble de la province de Teutonie*, Strasbourg 1931, pp. 61 s., 78; K. EUBEL, *Geschichte der oberdeutschen (Straßburger) Minoritenprovinz*, Würzburg 1886, p. 61; *Monasticon Windeshemense*, hrsg. von Wilhelm KOHL, vol. II, Bruxelles 1977, p. 257 (su Kirschgarten presso Worms); R. SILLIB, *Zur Geschichte des Augustinereremitenklosters in Heidelberg*, in «Archiv für die Geschichte der Stadt Heidelberg und der rheinischen Pfalz», IV, 1901, pp. 1-142, qui pp. 14, 55 s.; H. SCHEIBLE, *Die Universität Heidelberg und Luthers Disputation*, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», XIII, 1983, pp. 309-329, qui pp. 310 s.

[40] J. HASHAGEN, *Staat und Kirche vor der Reformation*, Essen 1931, pp. 339 s.

decisamente il diffondersi del *virus bohemicum*. Alberto motivò spesso il suo governo sulla chiesa come principe territoriale con il diritto d'emergenza di fronte al pericolo ussita [41].

Il Palatinato, al contrario aveva vissuto nel tardo XIV e nel XV secolo un continuo incremento, acquisendo la dignità elettorale a svantaggio del ramo femminile bavarese, fondando l'università di Heidelberg, ben presto divenuta importante, dalla quale i principi elettori si procuravano dotti consiglieri; con Ruprecht, forte principe territoriale, aveva ottenuto la dignità di re tedesco — seppur debole — e da allora aveva perpetuato il trauma irredentista dei Wittelsbach di riottenere quanto prima la dignità regale. Ancora, i principi palatini avevano in pratica tolto la immediatezza imperiale ai vescovi di Spira e di Worms, i quali per lo più erano anche consiglieri palatini e le cui piccole signorie ecclesiastiche erano circondate e protette dal Palatinato. Inoltre Ludovico III, che iniziò la riforma monastica territoriale nel Palatinato dopo la conclusione del concilio di Costanza, era stato il «protector et defensor» di questo concilio in rappresentanza del re [42]. La politica monastica palatina rientra nella continuità dell'ampliamento e del rafforzamento dell'amministrazione di un territorio fortemente frammentato, il cui principe — così si esprime Federico il Vittorioso — è deciso «Unsere Lande, Leute und Untertanen in christlicher Ordnung, ersamem Guten und aufgehendem Wandel und Wesen zu halten, handhaben und zu regieren» [43] («a reggere, amministrare e governare la nostra terra, gente e sudditi nell'ordine cristiano, nel bene onorevole e nel miglioramento dell'esistenza»). La riforma monastica è per il clero regolare il riscontro di ciò che per i laici è una «buona polizia».

[41] G. Koller, *Princeps in ecclesia*, cit., pp. 41 s.

[42] R. Lossen, *Staat and Kirche*, cit., p. 8.

[43] H. J. Cohn, *The Government of the Rhine Palatinate in the fifteenth century*, Oxford 1965, p. 200.

La continuità della politica monastica del Palatinato diviene chiara soprattutto in relazione alla politica universitaria. Già nel 1394 era stata allestita a Heidelberg una casa di studi per i cistercensi. I monasteri cistercensi avevano per il Palatinato grossomodo l'importanza che altrove era attribuita ai monasteri benedettini. La riforma monastica del Palatinato del 1420 si rivolse subito ai cistercensi. Il fatto poi che a Heidelberg l'introduzione dell'osservanza inizi talvolta nei conventi degli ordini mendicanti dei francescani e degli eremiti agostiniani, è senza dubbio anche un sostegno per l'università [44], e così pure la fondazione del monastero domenicano di Heidelberg, tanto più che anche gli eremiti agostiniani ed i domenicani mandavano i loro monaci a studiare all'università di Heidelberg. A questo modo fu possibile che il domenicano osservante Martin Butzer, successivamente riformatore di Strasburgo, facesse la conoscenza nel 1518 ad Heidelberg dell'eremita agostiniano osservante Martin Lutero, quando costui tenne una disputa all'università di Heidelberg [45].

I principi elettori senza dubbio non avevano interessi fiscali primari riguardo ai loro monasteri riformati anche al di fuori della città universitaria e di residenza. I tributi annuali di protezione potevano certo essere ottenuti anche da un convento non riformato [46]. Era certo più importante il diritto d'alloggio per i funzionari della amministrazione palatina riorganizzata sotto Federico il Vittorioso; i monasteri dovevano quindi fungere da sostegno di una amministrazione territoriale funzionante. La cosa importante era poi l'appoggio in caso di guerra — e Federico il Vittorioso è innanzitutto Federico il Bellicoso — con mezzi di trasporto, generi alimentari, credito, eventualmente anche con truppe, se il convento disponeva di coloni, e inoltre con l'assoluta obbedienza, cioè evi-

[44] Su questo tema prossimamente E. HILLENBRAND, in *Ordensstudien*, IV, hrsg. von K. ELM, cit.

[45] H. SCHEIBLE, *Die Universität Heidelberg*, cit.

[46] Cfr. R. LOSSEN, *Staat und Kirche*, cit., pp. 139 s.

tando qualsiasi sostegno al nemico con la vendita di generi alimentari, ecc. Abbiamo quindi i monasteri riformati anche in funzione logistica dell'organizzazione militare territoriale [47].

La riforma benedettina del Palatinato, della quale finora non si è parlato, rimanda — dopo la «buona polizia», l'università, l'amministrazione e l'organizzazione militare —, ad un quinto nesso di cause e funzioni, il quale appunto, per un territorio frazionato come il Palatinato, assume una particolare importanza: l'allargamento della zona di influenza politica o addirittura della signoria diretta. Siccome non si trovava in territorio palatino nessuna abbazia benedettina che fosse sotto l'esclusiva avvocazia del Palatinato, l'incremento dato dal principe palatino alla riforma benedettina era comunque un fatto politico.

Il Palatinato poteva sperare in vantaggi soprattutto verso il sud, e non tanto verso est, in direzione del Württemberg, che si stava a sua volta rafforzando. Infatti a sud, l'avvocazia territoriale imperiale dell'Haynaut, che il Palatinato aveva dall'impero come feudo a pegno, offriva possibilità di intervento. Il convento di monache cistercensi di Königsbrück nella foresta dell'Haynaut che, come già accennato, poté venir riformato al primo tentativo, imboccò la via palatina: alla riforma dietro mandato del principe elettore fece seguito un accordo di protezione col Palatinato, cui seguì l'avvocazia e con essa l'inclusione nel territorio palatino [48]. I monasteri benedettini che vengono qui presi in considerazione erano, per consuetudine o privilegio, esclusivamente nobili; di conseguenza possedevano un corrispondente appoggio presso la nobiltà laica, così che difficilmente si potevano attuare le riforme senza la forza. Federico il Vittorioso fece riformare da monaci di Bursfeld nel 1469 l'abbazia di Weißenburg nell'Alsazia settentrionale — un'abbazia im-

[47] *Ibidem*, pp. 147 s.

[48] *Ibidem*, p. 140 nota 4.

periale facente parte della avvocazia territoriale imperiale dell'Haynaut — ma quest'azione venne contrastata dalla nobiltà, dal monastero e dalla città di Weißenburg, non ancora del tutto emancipata da quest'ultimo, perché nutrivano il fondato sospetto di dover divenire palatini. Ne derivò una guerra politicamente molto intricata, che progredì fino a divenire una guerra imperiale, nel corso della quale l'imperatore privò il principe palatino della avvocazia territoriale imperiale, senza però riuscire a far valere tale decisione. I tentativi palatini di riforma e di conquista nei confronti di Weißenburg terminarono solo con la trasformazione dell'abbazia in una chiesa canonicale (nel 1524) e con la perdita della avvocazia nel 1504, quando Massimiliano I la sottrasse in guerra al Palatinato [49].

I principi elettori palatini ebbero un altro successo a sud, nell'ambiente della avvocazia di Ortenau (di fronte a Strasburgo, al lato destro del Reno), che essi amministravano assieme al vescovo di Strasburgo. Nella lotta contro i vicini signori di Geroldseck acquisirono con la forza l'avvocazia sull'abbazia benedettina di Ettenheimmünster [50], dotata di ricco possesso terriero; di riforma non è fatta parola. Nel caso dell'abbazia di Schuttern, invece, situata nelle vicinanze, i Palatini non ottennero subito l'avvocazia appartenente ai signori di Geroldseck. Però, dopo che essi ebbero provocato l'introduzione dell'osservanza attraverso i monaci di Bursfeld, il convento riformato chiese il principe del Palatinato come avvocato [51].

Mentre quindi nel caso di monasteri situati in territorio palatino difesa e protezione offrono i titoli giuridici per introdurre la riforma, al contrario, per gli avamposti dei benedettini, che si trovano dentro o attorno ad ambiti di

[49] *Ibidem*, pp. 174 s.; H. J. COHN, *The Government*, cit., pp. 65 s.

[50] H. SCHWARZMAIER, *Ettenheimmünster*, in *Die Benediktinerklöster in Baden-Württemberg*, bearbeitet von F. QUARTHAL, Augsburg 1975 (Germania Benedictina V), pp. 215-224, qui specialmente pp. 217 s.

[51] G. KALLER, *Schuttern*, *ibidem*, pp. 562-574, qui in particolare pp. 566 s.

territorio imperiale o in condominazione, la riforma è uno dei mezzi per acquisire diritti di difesa e di protezione.

Dove non si tratta di adattare i monasteri alla buona polizia del territorio palatino, bensì di guadagnare influenza oltre al territorio, l'opera di riforma può essere un mezzo appropriato per acquistare influenza esattamente come lo può essere l'omissione o l'impedimento della stessa. La politica monastica palatina ha per questo un secondo e tutt'altro che breve capitolo: i principi elettori — proprio i principi elettori — come oppositori della riforma monastica. (La politica monastica dell'Austria anteriore sarebbe sotto quest'aspetto non meno ricca di spunti). Vorrei tuttavia abbreviare questo capitolo per non dover esporre ampiamente le differenti situazioni locali. Si tratta soprattutto di monasteri benedettini sui quali i Palatini esercitavano diritti parziali, come sull'abbazia di Klingenmünster (a nord di Weißenburg) [52], o che erano situati in posizione favorevole rispetto a loro come le abbazie di Odenheim e Sinsheim nel Kraichgau [53], dove il Württemberg e il Palatinato rivaleggiavano l'un con l'altro per ottenere l'influenza sui cavalieri del Kraichgau. Per via di questa rivalità non era naturalmente nell'interesse del conte palatino sottrarre ai figli minori i mezzi di sussistenza sopprimendo, con zelante spirito riformatore, il privilegio nobiliare dei cavalieri. Piuttosto lasciò volentieri che il vescovo di Spira si cimentasse con la riforma, per poi decidere come giudice arbitrale a favore dei conventi nobiliari e dei parenti che erano intervenuti o per lo meno per non frapporre alcun ostacolo alla immediata trasformazione delle abbazie in chiese canonicali nel 1494 e nel 1496. Nel caso di Klingenmünster il principe elettore stesso si impegnò con tutte le forze per trasformarlo in una collegiata, poiché l'ultimo abate e primo preposito della collegiata aveva promesso al principe elettore, in cambio della trasformazione, l'as-

[52] R. LOSSEN, *Staat nud Kirche*, cit., pp. 171 s.

[53] *Ibidem*, pp. 177 s.; H. SCHWARZMAIER, *Odernheim*, in *Die Benediktinerklöster*, cit., pp. 464-471; F. QUARTHAL, *Sinsheim*, *ibidem*, pp. 590-598.

segnazione di rilevanti feudi monastici. Prima della trasformazione l'arcivescovo di Magonza ed il vescovo di Spira erano stati competenti per l'abbazia. La bolla di trasformazione ottenuta a Roma sottopose gli attuali canonici alla sorveglianza del decano della chiesa canonicale di Santo Spirito di Heidelberg, nonostante questa appartenesse ad un'altra diocesi, quella di Worms. Il decano di Heidelberg era intanto dal punto di vista del principe elettore il canonico di più alto rango del territorio. Quando poi il principe poté ottenere che un altro dei suoi numerosi figli diventasse preposito di Klingenmünster, raggiunse per mezzo dell'impedimento della riforma benedettina infinitamente di più per il suo territorio di quanto aveva ottenuto con un più vecchio accordo di protezione, che per via dei diritti di Magonza e di Spira non aveva potuto essere ampliato fino a raggiungere il rango signorile.

Se si rivolge brevemente lo sguardo al Württemberg [54] per fare un confronto, salta prima di tutto agli occhi la differenza della condizione di partenza. Il Württemberg era — in rapporto al Palatinato — un territorio geograficamente molto più chiuso. Apparteneva dal punto di vista ecclesiastico a cinque diocesi, ma nessuna di queste sedi episcopali si trovava all'interno o nelle immediate vicinanze del territorio del Württemberg. I vescovi non erano dipendenti dal Württemberg, e viceversa erano relativamente privi di influenza nel Württemberg. Infatti per la metà dei benefici del clero secolare era il signore territoriale che possedeva il patronato [55]. Le avvocazie sui

[54] Anche qui la politica monastica del Württemberg, può, come per il Palatinato, venir solo abbozzata a grandi linee. Su questo tema cfr. il saggio esauriente e ricco per vari aspetti di Dieter Stievermann, che apparirà nel 1985 nella «Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte» col titolo *Die württembergischen Klosterreformen des 15. Jahrhunderts. Ein bedeutendes landeskirchliches Strukturelement des Spätmittelalters und ein Kontinuitätsstrang zum ausgebildeten Landeskirchentum der Frühneuzeit.* Ringrazio il sig. Stievermann per avermi reso accessibile questo saggio che è il risultato di un ampio studio monografico sulla politica monastica del Württemberg.

[55] Cfr. F. ERNST, *Eberhard im Bart*, Stuttgart 1933, pp. 86 s.; J. WÜLK-

conventi benedettini giocano nel Württemberg diversamente che nel Palatinato un ruolo eccezionale: su cinque conventi il conte era già avvocato all'inizio del XV secolo, altri quattro si aggiunsero nel volgere del XV, però non mediante l'utilizzazione di contrasti sorti con la riforma, bensì due conventi mediante acquisto e due mediante controversia giudiziaria [56]. Nei conventi acquisiti per primi vennero effettuate riforme con l'aiuto in parte dell'osservanza di Melk, in parte di quella di Bursfeld, per ottenere una diversa stratificazione di ceto e mettere i monasteri a livello della cosiddetta «onorabilità», sulla quale si fondava ampiamente l'amministrazione del territorio [57]. Nei monasteri aggiuntisi solo nel XV secolo non è riscontrabile alcuna iniziativa di riforma del signore territoriale, mentre si può cogliere il sostegno continuo e, in un caso, l'impedimento alla trasformazione di un monastero in collegiata di canonici [58]. Per il conte non era importante in questo caso un'osservanza ineccepibile, bensì egli intendeva eliminare i privilegi nobiliari esclusivi sui possedimenti antichi — nel caso di nuove acquisizioni questa esclusività non sussisteva —; importante era inoltre il funzionamento ordinato del monastero dal punto di vista economico e spirituale, senza che esso dovesse appartenere ad una corrente d'osservanza. Con altre parole — non benedettine —: un monastero benedettino

H. Funk, *Die Kirchenpolitik der Grafen von Württemberg bis zur Erhebung Württembergs zum Herzogtum (1495)*, Stuttgart 1912 (Darstellungen aus der württembergischen Geschichte 10), p. 25.

[56] Lorch, Hirsau, Nellingen (Prepositura), Ellwangen, Alpirsbach, Blaubeuren, Anhausen, inoltre acquisto di mezza avvocazia di St. Georgen; Murrhardt, Zwiefalten. Cfr. a questo proposito *Die Benediktinerklöster*, cit., s.v.; J. Wülk - H. Funk, *Die Kirchenpolitik*, cit., pp. 55 s.; G. Steinhauser, *Die Klosterpolitik der Grafen von Württemberg bis Ende des 15. Jahrhunderts*, in «Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens», NF, III, 1914, pp. 1-62, 201-242, qui pp. 9 s.

[57] K. Schreiner, *Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald*, Stuttgart 1964 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 31), pp. 73 s., specialmente p. 84.

[58] Divieto di trasformazione dell'abbazia di Murrhardt in una chiesa canonicale: K.-H. Mistele, *Murrhardt*, in *Die Benediktinerklöster*, cit., pp. 396-401, qui p. 398.

«conventuale» stava bene al conte come uno osservante, purché funzionasse senza scandali e senza una cattiva amministrazione.

Un collegamento con la politica imperiale divenne importante per la politica monastica del Württemberg. Il Württemberg poteva arrestare sia le mire della facoltosa abbazia benedettina di Zwiefalten intese ad acquisire l'immediatezza all'impero, sia anche il tentativo dell'imperatore di pretendere una protezione superiore sulla non meno ricca abbazia di cistercensi di Maulbronn, che era contesa fra il Palatinato e il Württemberg [59]. In entrambi i casi l'imperatore favorì il Württemberg, che egli promuoveva per via della posizione del Württemberg nella lega sveva; nel caso di Maulbronn lo fece a sfavore del Palatinato, i cui principi elettori Wittelsbach erano gli antichi nemici degli Asburgo. I signori del Württemberg non videro alcun motivo per chiamare le correnti di osservanza a Zwiefalten o a Maulbronn, perché i monasteri funzionavano senz'altro ed il guadagno politico poteva venir intascato anche senza l'impiego delle correnti di osservanza.

Nel caso di Denkendorf — che fino al suo effettivo incorporamento nello Stato territoriale del Württemberg era a capo dei canonici del Santo Sepolcro della Bassa e Alta Germania — il conte Ulrico V sfruttò nel 1461 una frattura interna del capitolo dei canonici per attuare riforme con l'approvazione del papa e mediante un preposito appoggiato dal conte. Esse significarono un ulteriore titolo giuridico accanto alla signoria di protezione, già questa pretesa non senza controversie, per rafforzare la dipendenza del monastero ed affermarla nei confronti dell'impero, del Palatinato e della città imperiale di Esslingen [60].

[59] K. SCHREINER, *Altwürttembergische Klöster im Spannungsfeld landesherrlicher Territorialpolitik*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 109, 1973, pp. 196-425, qui pp. 207 s., 224 s.

[60] K. ELM, *St. Pelagius in Denkendorf. Die älteste deutsche Propstei des Kapitels vom Hlg. Grab in Geschichte und Geschichtsschreibung*, in

I conti del Württemberg d'altra parte incentivarono vigorosamente la riforma dei domenicani dando luogo a nuove fondazioni di monasteri osservanti: fondarono una certosa (sul territorio di Zwiefalten, prima di diventare avvocati di Zwiefalten)[61], un monastero di domenicani a Stoccarda, un monastero francescano a Leonberg e soprattutto quattro istituti dei Fratelli della vita comune. Tutte queste nuove fondazioni, esclusa la certosa, risalgono al conte e (dal 1495) primo duca Eberardo im Bart, che fu anche il fondatore dell'università di Tubinga[62]. Nel caso di Eberardo, come già per il conte palatino Federico il Vittorioso, la riforma monastica e la politica della nuove fondazioni sono in connessione con l'università; in questo caso con la preparazione della fondazione di un'università[63]. (Allo stesso modo agisce, tanto per aggiungere un altro dato, il margravio del Baden, il quale aveva preparato, riformando i monasteri degli ordini mendicanti, la fondazione di un'università a Pforzheim, autorizzata dal papa nel 1459, che però non giunse ad attuazione. Lo stesso nesso si ha a Friburgo, solo con segno opposto: apertura dell'università nel 1460 con segno spiccatamente antimonastico e per decenni nessun monaco come docente universitario e conformemente nessuna riforma dei monasteri mendicanti di Friburgo[64]). I francescani vennero dunque riformati a Tubinga e gli ere-

Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für Otto Herding, hrsg. von K. ELM - F. GÖNNER - E. HILLENBRAND, Stuttgart 1977 (Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg-Reihe B, 92), pp. 80-130, qui pp. 117 s.

[61] Certosa di Güterstein presso Urach 1439. Cfr. Th. SCHÖN, *Geschichte der Kartause Güterstein in Württemberg*, in «Freiburger Diözesanarchiv», XXVI, 1898, pp. 1-58, 135-192, qui pp. 150 s.

[62] F. ERNST, *Eberhard im Bart*, cit., pp. 92 s.; O. MEYER, *Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Württemberg*, in «Blätter für württembergische Kirchengeschichte», NF, XVII, 1913, pp. 97-138; NF, XVIII, 1914, pp. 102-160.

[63] Cfr. nota 44.

[64] H. SCHREIBER, *Geschichte der Universität Freiburg i. Br.*, vol. I, Freiburg i. Br. 1857, pp. 20 s.; A. NELSON, *Richard de Burys Philobiblon und die Festrede des Matthäus Hummel*, in «Zentralblatt für Bibliothekswesen», XL, 1929, pp. 269-278.

miti agostiniani non riformati dovettero venir allontanati e sostituiti da domenicani. Solo per il fatto che gli eremiti agostiniani al cospetto di questa minaccia si trovarono pronti alla riforma [65], i domenicani osservanti approdarono a Stoccarda e non a Tubinga. I Fratelli della vita comune, grazie all'influenza di Eberardo, mostrarono nel Württemberg una fisionomia diversa dal solito. Infatti con la chiamata del teologo e docente universitario Gabriel Biel come capo dei Devoti insediatisi recentemente, questo movimento conseguì qui lineamenti legati alle scienze, di solito ad esso estranei.

È quasi ovvio il fatto che, come già per il Palatinato, siano importanti anche qui l'idea dell'ordine soprattutto riguardo ai monasteri cittadini, mentre per i monasteri in campagna erano importanti il diritto di alloggio e le prestazioni di guerra. Nel Württemberg invece acquista maggior peso il tributo di protezione delle grandi abbazie; l'ospitalità alla caccia dei principi ha anche importanza, e il sostegno dell'osservanza degli ordini mendicanti offre la favorevole occasione di far comparire consiglieri principeschi all'interno delle città imperiali di Esslingen e di Heilbronn. Gli accenti sono quindi posti diversamente.

Anche i conti del Württemberg hanno ottenuto un privilegio generale per la riforma monastica con circoscrizione territoriale per i riformatori che agivano su loro incarico — gli abati benedettini riformati di Hirsau e San Giacomo a Magonza come pure il priore della certosa di Güterstein —, come ha recentemente scoperto Dieter Stievermann [66]: essi lo ottennero nel 1459 da Pio II. Anch'essi hanno postulato ed in pratica valorizzato il territorio come unità e misura della loro politica monastica, e ciò anche al di là della cerchia dei monasteri qui nominati. Hanno impiegato le correnti di osservanza do-

[65] A. KUNZELMANN OSA, *Geschichte der deutschen Augustinereremiten*, vol. II, Würzburg 1970 (Cassiciacum XXVI), pp. 139 s.

[66] Cfr. nota 54.

ve loro pareva utile ed hanno in alcuni casi rinunciato all'impiego delle stesse qualora questo sembrasse altrettanto utile. Un capitolo relativo al Württemberg sull'attivo impedimento della riforma monastica risulterebbe però breve, in confronto, e si riferirebbe a Eberardo il Giovane, il quale in un primo tempo regnò in una parte del territorio e più tardi, solo per breve tempo, divenne duca (dal 1496 al 1498, quando venne deposto).

IV.

Dall'analisi della politica di riforma monastica del Palatinato e del Württemberg si può sicuramente trarre la conclusione che lo *ius reformandi ante litteram,* al quale in genere si ricorre col permesso dei papi, non viene utilizzato come un *officium* o un *munus reformandi* completo e radicale. Al diritto non corrisponde alcun dovere. Il diritto di cui ci si avvale non tiene conto delle esigenze della *reformatio*, ma di quelle della signoria territoriale. Con ciò vedo molto diminuita la possibilità di parlare dello *ius reformandi* e di descrivere le condizioni preriformate con un concetto giuridico sistematico più tardo. Nei casi in cui i papi dispensano indulti riferiti al territorio per la riforma monastica, cercano di congiungere diritto e dovere, delegando il loro dovere papale alla *vigilantia*: «nostrae vigilantiae partes impartiri» [67]. E l'autorizzazione ad impiegare il braccio secolare, «si opus fuerit», non si riferiva ad una necessità legata alle esigenze della signoria territoriale, ma a quelle della riforma: «super quo celsitudinae tuae conscientiam oneramus» [68]. Se il rimando al *brachium saeculare* è già pro-

[67] «Officium» ovvero «debitum reformationis et reparationis»: Pio II all'imperatore Federico III, 23 dicembre 1460 (cfr. sopra, nota 31); «nostrae vigilantiae partes impartiri»: Martino V, dietro preghiera del conte palatino Ludovico, agli abati di Neuburg e Maulbronn, 27 febbraio 1420 (cfr. sopra, nota 29); Sisto IV, dietro preghiera del conte palatino Federico, all'abate di Sayn, 12 ottobre 1473 (cfr. sopra, nota 29), p. 219.

[68] Pio II all'imperatore Federico III (cfr. nota 31).

blematico di per se stesso, qui sussiste un problema ulteriore: rimane infatti in facoltà del *brachium saeculare* se divenire attivo o meno ed entrambe le scelte, l'attività e la passività, sono a loro volta commisurate agli obiettivi del *brachium saeculare* stesso.

L'omissione di proposito o l'impedimento consapevole della riforma costituiscono senza dubbio un aspetto trascurato. La ricerca orientata al rapporto Chiesa-Stato come anche quella che ha l'osservanza come punto di riferimento sono interessate alle a t t i v i t à di riforma e parlano entrambe dal punto di vista degli osservanti per giustificare l'intervento del signore territoriale ovvero l'acquisizione di un monastero attraverso l'osservanza. Quasi nessuno parla dalla prospettiva dei conventuali: solo Konrad Eubel, il benemerito editore del *Bullarium Franciscanum*, e francescano conventuale egli stesso, oppure l'allievo di Heinrich Finke, Rudolf Schmitz, parlano per i conventuali francescani [69]. Gli scrittori di riforma appartenenti alle correnti di osservanza — Johannes Nider come Jacobus de Paradiso — hanno maledetto i conventuali, li hanno accomunati al diavolo e tacciati di eresia. Jacobus de Paradiso attribuisce a Nicola Cusano l'affermazione secondo cui i «monachi proprietarii» sarebbero diavoli in carne e ossa [70]. La distanza fra un monastero riformato e uno non riformato è così grande come la distanza fra il cielo e l'inferno, sentimmo già dire dal priore di Rebdorf [71]. I non osservanti, per quanto buona o cattiva fosse anche la loro condotta di vita, vengono colpiti da tutto l'impeto della retorica riformatrice, sviluppata soprattutto a partire da Bernardo di Chiaravalle. L'accusa di eresia rivolta ai non osservanti crea il presupposto sulla base del quale si può procedere contro di loro come contro eretici — col *brachium saeculare*. In seguito a ciò la retorica rifor-

[69] K. Eubel, *Geschichte der oberdeutschen Minoritenprovinz*, cit.; R. Schmitz, *Der Zustand der süddeutschen Franziskaner-Konventualen am Ausgang des Mittelalters*, Phil. Diss. Freiburg i. Br., Düsseldorf 1914.

[70] Jacobus de Paradiso, *De negligentia praelatorum*, cit., p. 105.

[71] Vedi sopra, nota 24.

matrice penetra anche nelle bolle di riforma del papa, che vengono ottenute da signori territoriali e da correnti di osservanza e che, come per es. presso gli osservanti francescani, vengono previdentemente fissate in un formulario [72]. Le bolle di riforma incolpano i riformandi, con una formula fissa, di avere una condotta di vita dissoluta e delittuosa e vengono ottenute anche contro conventi la cui visita non ha prodotto la minima prova di una tale condotta di vita [73]. Non ci sono solo interessi di politica di potere ai quali la riforma serve semplicemente come pretesto: c'è anche l'intransigenza dell'osservanza che agisce secondo il motto del patriarca di Gerusalemme di Lessing: «Non fate niente, l'ebreo viene bruciato». L'alleanza del *brachium saeculare* coi papi e con le correnti di osservanza era un tempo dunque basata sulle mancanze dei non osservanti: motivo sufficiente per imputarli di queste in caso di bisogno, come ad es. quando la città di Friburgo volle arrivare ad acquisire nel 1517 la proprietà dei conventuali francescani, fin'allora integri [74]. La retorica riformatrice delle correnti di osservanza, dei riformatori provenienti dal clero secolare che miravano a respingere i monaci, e infine quella degli umanisti, spartiva i monaci in buoni e cattivi sulla base della appartenenza formale a una delle correnti di osservanza. A queste venne lasciata ampiamente la competenza di definire i concetti di riforma monastica e di osservanza [75]. D'accordo con i signori territoriali ed autorizzate dai papi esse poterono porre i monasteri da riformare davanti all'alternativa se accettare «la» osservanza o se rifiutarla.

[72] R. SCHMITZ, *Der Zustand*, cit., p. 19.

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*, pp. 22 s.

[75] Il provinciale degli eremiti agostiniani renano-svevi Sigfrid Calciatoris (de Castello) insegna al prete secolare ed umanista Jakob Wimpfeling nel 1505 che l'appartenenza di un convento alla corrente di osservanza istituzionalizzata porta spesso a dei dissidi in convento, ma non alla «vera caritas, in qua principaliter omnis christiana consistit observantia... in multis conventibus, qui titulo gaudent observantiae, non est observantia, quoniam in abiectissimis exercitationibus volutantur discordiarum» (Strasbourg, Bibl. Nat. et Univ., Ms 286, fol. 22r).

In caso di rifiuto si poteva innescare il meccanismo delle «censurae ecclesiasticae et alia iuris remedia».

I privilegi papali per la riforma monastica che sanzionavano il ricorso alla violenza da parte dei laici contro i religiosi sono in un contrasto che non si può ignorare con i tentativi degli ecclesiastici di vedere garantita la *libertas ecclesiastica* sulla base della «Carolina de ecclesiastica libertate», così denominata con riferimento all'imperatore Carlo IV; sulla sua importanza possediamo conoscenze più esatte solo in seguito al saggio di Peter Johanek del 1978 [76]. La *Carolina* unifica diritto temporale ed ecclesiastico a protezione della libertà della Chiesa e con ciò anche a protezione dei chierici contro l'occupazione di beni ecclesiastici, la cattura, la rapina o l'uccisione da parte di laici. Il ricorso alla violenza nella riforma monastica sanzionato dal Papa incoraggiava invece tali misure del potere laico contro religiosi: secolarizzazione dei beni, arresto, allontanamento forzato dal convento e addirittura — se possiamo credere al resoconto proveniente dall'Austria su Alberto V, che Johannes Busch ha accolto nella sua cronaca della riforma — la *reformatio per suspendium* [77], la riforma di un convento attraverso l'impiccagione dei monaci che la ricusavano.

Gli interventi sanzionati dalla Chiesa da parte della signoria territoriale nei monasteri offrirono un aiuto nell'ampliamento del diritto di avvocazia e nell'inserimento dei monasteri all'interno della signoria territoriale, cosa che altrimenti sarebbe stata possibile solo *via facti*. La dottrina giuridica dell'avvocazia non offriva alcun appiglio per trasformare la protezione nella giurisdizione. La dottrina giuridica fece questo passo solo nel corso del XVI secolo, quando essa cercò di sistematizzare lo stato

[76] P. JOHANEK, *Die «Karolina de ecclesiastica libertate». Zur Wirkumgsgeschichte eines spätmittelalterlichen Gesetzes*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 114, 1978, pp. 797-831.

[77] K. GRUBE (Ed.), *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, Halle 1886 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 19), pp. 735 s.

di fatto che si era nel frattempo creato; all'interno di questa sistematizzazione venne anche formulato lo *ius reformandi*[78]. Tanto più importante è quindi per il XV secolo tener ferme le contraddizioni fra riforma ed impedimento della riforma, fra pieni poteri del signore territoriale in ordine alla riforma e tensione verso la *libertas ecclesiastica*, per lasciare alle mescolanze tardo medievali di strutture temporali ed ecclesiastiche il loro carattere disparato e non proiettare nel XV secolo sviluppi che sono posteriori.

[78] M. Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, München 1968 (Jus ecclesiasticum VI), pp. 221 s.

Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi

di *Gabriella Zarri*

1. «S'el non vien provvisto opportunamente, questa città serà occupata ne la parte più frequente de inclaustri, monasterii et campi sancti...». Questa deliberazione del Senato Veneto del 1515, riportata dal Sanuto [1], è precoce espressione di una preoccupazione delle autorità cittadine che diverrà generale in Italia alla fine del secolo XVI ed esprime concisamente la constatazione di un espandersi aggressivo delle istituzioni ecclesiastiche, e in particolare degli Ordini religiosi. La stessa critica al numero eccessivo di «religioni» e la constatazione di un loro continuo incremento è espressa nel *Libellus ad Leonem X* dei veneziani Giustiniani e Querini: «multae etenim sunt ab invicem diversae religiose vivendi institutiones et quotidie nova aliqua resurgere videtur novae religionis forma, et omnis pene civitas, praeter communes, peculiarem habere videtur religionis ordinem» [2]. E non sono tanto gli abusi dei religiosi quanto le loro divisioni interne e la varietà dell'abito ad essere stigmatizzati da Erasmo: «non s'adoperano ad essere simili a Cristo, ma ad esser dissimili fra di loro»; e «I frati, avessero almeno tutti la tonaca uguale! ma chi può soffrire tanta varietà?» [3]. Lo

[1] La delibera, riportata nel vol. XX dei *Diarii* del Sanuto, è citata da P. Prodi, *The structure and organisation of the Church in Renaissance Venice: suggestion for Research*, in *Renaissance Venice*, a cura di J.R. Hale, London 1973, p. 428, nota 71.

[2] J.B. Mittarelli - A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis Sancti Benedicti*, Tomo IX, Venetiis 1773, col. 700.

[3] Erasmo da Rotterdam, *Elogio della Pazzia*, a cura di T. Fiore, Torino 1972⁴, p. 99; Erasmo da Rotterdam, *I Colloqui*, a cura di G.P. Brega, Milano 1967, p. 130.

stesso Lutero, in un momento ancora interlocutorio del suo pensiero, dopo aver esortato i principi a proibire la fondazione di conventi di mendicanti, propone, come già il Giustiniani e il Querini, l'abolizione di molte «religioni» ed il loro raggruppamento «in due o tre ordini in tutto» [4].

Queste testimonianze concordano nel sottolineare una fase espansiva delle istituzioni monastiche e conventuali alla vigilia della Riforma e concorrono a dare consistenza alla revisione storiografica in atto circa la «crisi» delle istituzioni ecclesiastiche del tardo medioevo [5]. Se l'adozione dell'ottica dei predicatori di penitenza e degli autori di progetti di riforma quattro-cinquecenteschi aveva di volta in volta alimentato l'interpretazione della Riforma come nata dagli abusi e delle riforme quattrocentesche degli ordini religiosi come espressione della «reformatio in membris», individuando nella prassi curiale delle dispense e quindi nell'assenza di una «reformatio in capite», la mancata riforma degli stessi alla fine del '400 [6], l'abbandono da parte di molti studiosi di questi problemi di un'ottica prevalentemente confessionale e intraecclesia-

[4] M. LUTERO, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca. Sull'emendamento della società cristiana*, in *Scritti politici*, a cura di L. FIRPO, Torino 1978 (rist. dell'ediz. 1959), p. 178.

[5] Sulla riorganizzazione del potere centrale pontificio: P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982; sui benefici minori G. CHITTOLINI, *Note sui benefici rurali nell'Italia padana alla fine del medioevo*, in *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII-XV)*, Atti del VI Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Firenze, 21-25 sett. 1981), Roma 1983, vol. I, pp. 415-68; sugli ordini religiosi, di cui viene indicata la fase di espansione K. ELM, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben*, in *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980, pp. 188-238.

[6] Cfr. H. JEDIN, *Zur Vorgeschichte der Regularenreform Trid. Sess. XXV*, in «Römische Quartalschrift», XLIV, 1936, pp. 231-81, trad. it. in *Chiesa della fede, chiesa della storia. Saggi scelti*, Brescia 1972, pp. 227-74. La medesima impostazione in H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, vol. I, Freiburg Br. 1949, trad. it. *Storia del Concilio di Trento*, Brescia 1973[2], pp. 159-87, e, più recentemente G. PENCO, *Storia della Chiesa in Italia. I. Dalle origini al Concilio di Trento*, Milano 1978, pp. 525-37 e 580-86.

le ha consentito di studiare comparativamente i movimenti di riforma del tardo medioevo e della prima età moderna e di considerarli come elementi essenziali di una trasformazione della società e dello stato che culmina nel processo di confessionalizzazione e modernizzazione del tardo Cinquecento [7].

Gli studi più recenti sulla società e la vita religiosa in Italia nel Quattrocento hanno sottolineato che esiste una stretta correlazione tra società civile e società religiosa, che si esprime prevalentemente nella fitta trama di rapporti che si intrecciano intorno a chiese e monasteri [8] e che trovano nelle autorità cittadine o nella figura del principe e del feudatario per gli stati territoriali e le signorie feudali il punto di riferimento fondamentale, a fronte di una autorità episcopale assente o scarsamente autorevole, per quella «civic religion» che culmina nella «religione del principe» [9].

[7] Cfr. J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1971; P. Chaunu, *Le temps des reformes. La crise de la chrétienté. L'éclatement 1250-1550*, Paris 1975; W. Reinhard, *Confessionalizzazione forzata? Prolegomeni ad una teoria dell'età confessionale*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 13-37.

[8] Cfr. G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia. Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, II/I, Torino 1974, particolarmente pp. 793-875; D. Hay, *The Church in Italy in the fifteenth Century*, Cambridge 1977, trad. it. *La Chiesa nell'Italia Rinascimentale*, Bari 1979; A. Prosperi, *Intellettuali e Chiesa all'inizio dell'età moderna*, in *Storia d'Italia. Annali*, IV: *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino 1981, pp. 159-252.

[9] Cfr. P. Prodi, *The structure and organisation of the Church*, cit., pp. 413-15; L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano dall'inizio della Signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (ed. anast. 1973); dello stesso, *Chiesa e istituzioni ecclesiastiche a Milano di fronte alla formazione dello Stato territoriale*, in *Problemi di storia religiosa lombarda*, Como 1972, pp. 88-100; dello stesso, *Lo Stato sforzesco di fronte alla chiesa milanese e al papato*, in *Gli Sforza a Milano e in Lombardia e i loro rapporti con gli stati italiani ed europei (1450-1530)*, Milano 1982, pp. 147-64; A. Prosperi, *Le istituzioni ecclesiastiche e le idee religiose*, in *Il rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari 1977, pp. 125-163. Per l'adeguamento delle strutture ecclesiastiche all'ordinamento territoriale di stati cittadini e signorie feudali v. G. Chittolini, *Progetti di riordinamento ecclesiastico della Toscana centro-settentrionale agli inizi del Quattrocento*, in

È a partire da queste acquisizioni che occorre riconsiderare il problema dello sviluppo degli ordini religiosi tra Quattro e Cinquecento con approcci metodologici nuovi e con più ampio accesso a fonti esterne a quelle prodotte dalle istituzioni ecclesiastiche stesse.

Anche sul piano delle singole ricerche sarà necessario superare la frammentarietà dei contributi specifici inevitabilmente legati al permanere di istituzioni religiose esclusivamente interessate alla ricostruzione della loro storia con l'ottica prevalente del mito delle origini e dei momenti forti delle rifondazioni, per assumere come punto di partenza per l'esame degli sviluppi istituzionali degli ordini e delle dinamiche religiose e sociali ad esse connesse entità territoriali circoscritte e ben delineate, siano esse la singola città, la diocesi o un più ampio territorio avente una omogeneità culturale e politica [10].

Il porre l'accento sulla complessa dinamica religiosa e politico-sociale che sta alla base delle fondazioni di conventi e introduzioni di nuovi ordini religiosi nelle città italiane del tardo medioevo consentirà anche di rivedere i concetti tradizionali di autoriforma e di *reformatio in membris* intesi come rinnovamenti prevalentemente interni agli ordini o provenienti da forze esclusivamente laicali o a-

Forme e tecniche del potere nella città (secoli XIV-XVIII), «Annali della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Perugia», 1979-80, XVI (Materiali di Storia, 4), pp. 275-96 e G. ZARRI, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino nell'età di Federico da Montefeltro*, in *Atti del Convegno di studi su Federico da Montefeltro, Urbino-Gubbio 3/8 ottobre 1982*, in corso di stampa.

[10] Mancano in Italia studi come L. BINZ, *Vie religieuse et réforme ecclésiastique dans le diocèse de Genève pendant le grand schisme et la crise conciliaire (1378-1450)*, vol. I, Genève 1973; F. RAPP, *Réformes et réformation à Strasbourg. Eglise et societé dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris 1974; H. HÖING, *Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter, dargestellet besonders am Beispiel der Fraterherren in Münster*, Münster en W. 1981. Esemplari le ricerche sulla vita religiosa e il ruolo degli ordini religiosi a Lucca e Modena nel Cinquecento: M. BERENGO, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, 1974², pp. 357-454 e S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese. Tensioni religiose e vita cittadina ai tempi di Giovanni Morone*, Milano 1979, pp. 162-222.

venti di mira unicamente la santificazione personale [11]. Infatti se gli inizi dei movimenti e delle congregazioni osservanti alla fine del secolo XIV e ai primi del Quattrocento sono caratterizzati da esperienze religiose «di base», la loro propagazione è immediatamente condizionata dall'appoggio dato loro dalla politica religiosa delle città e dai vertici della gerarchia ecclesiastica. Si pensi in particolare al ruolo dei concili e di alcuni vescovi nella diffusione delle osservanze nel primo Quattrocento [12] e ai numerosi interventi dei pontefici, dalle approvazioni alle osservanze sancite da Eugenio IV, allo speciale ruolo dei predicatori itineranti riservato dai pontefici agli osservanti in occasioni come quella della predicazione delle crociate [13], alle intromissioni di Pio II negli affari interni dell'osservanza domenicana fino alla destituzione del generale dell'ordine [14]. Nella stessa ottica di uno speciale interessamento dei pontefici del secondo Quattrocento

[11] In questo ambito si muove l'informata rassegna di Fois che assume però un criterio teologico atemporale come caratterizzante un periodo storico: M. Fois, *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV-XVIII.* Atti del IV Convegno di aggiornamento dell'Associazione Italiana dei professori di Storia della Chiesa 1976, Napoli 1979, pp. 13-107.

[12] Si ricordano almeno G. Ferraresi, *Il beato Giovanni Tavelli da Tossignano e la riforma di Ferrara nel Quattrocento*, voll. 4, Brescia 1969; A. Samaritani, *Biagio Novelli (1388-1479) nella riforma cattolica ferrarese del sec. XIV-XV*, in *Medievalia e altri studi*, «Atti e memorie della Deputazione ferrarese di Storia Patria», S. III, XIII, 1973, pp. 97-170; L. Pesce, *Ludovico Barbo vescovo di Treviso (1437-1443): cura pastorale, riforma della Chiesa, spiritualità*, voll. 2, Padova 1969; P. de Töth, *Il beato cardinale Nicolò Albergati e i suoi tempi, 1375-1444*, voll. 2, Acquapendente 1934; A. Samaritani, *Aspetti di riforma osservante nella Bologna del secolo XV*, estratto da «Palestra del Clero», nn. 21-22, Rovigo 1981; X. Toscani, *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV*, Milano 1969; G. De Sandre Gasparini, *Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi (1487-1507) e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» («RSCI»), XXXIV, 1980, pp. 81-122.

[13] Cfr. M. Fois, *L'«Osservanza» come espressione della «Ecclesia semper renovanda»*, cit., pp. 17-23.

[14] R. Creytens, *La déposition de maître Martial Auribelli O. P. par Pie II (1462)*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum» («AFP»), XLV, 1975, pp. 147-200.

nei confronti degli Ordini religiosi si debbono considerare le numerose e amplissime esenzioni, culminanti nel cosidetto *Mare Magnum* di Sisto IV nel 1474, e il ruolo sempre crescente e attivo assunto dai Cardinali Protettori nelle vicende interne degli Ordini [15]. Lontano dall'essere una riforma che si propaga per canali interni all'istituzione, il movimento dell'osservanza, specie degli ordini mendicanti, coinvolge il vertice della Chiesa che appronta strumenti di controllo centralizzato come quello dei Cardinali Protettori. Ciò postula, come si è detto, un interesse esplicito del papato nei confronti degli ordini che, al di là del richiamo autobiografico di Eugenio IV come legato ai movimenti della riforma osservante veneziana, deve ricercarsi nelle condizioni generali della Chiesa. Vi è certo l'appoggio dato a un movimento che si qualifica come pastorale a fronte di una gerarchia che ha abbandonato la cura delle anime, come lasciano intendere quegli studi che vedono nella predicazione il più importante risultato dell'Osservanza francescana [16], ma vi è forse anche la volontà, da parte dei vertici della Chiesa, di garantirsi un clero fedele di fronte alla secca perdita di potere nei confronti dei benefici ecclesiastici che il papa deve sempre più negoziare con le città e i signori territoriali in virtù degli indulti concessi a seguito della politica concordataria; vi è inoltre la progressiva qualificazione degli ordini mendicanti quali sostenitori del primato del papa sul concilio e di garanti dell'ortodossia contro la nuova

[15] P. BERNARDINO DA SIENA, *Il Cardinale protettore negli Istituti Religiosi specialmente negli ordini francescani*, Firenze 1940; S. L. FORTE, *The cardinal-protector of the Dominican order*, Roma 1959, particolarmente pp. 10-35; B. RANO, voce *Agostiniani*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP), a cura di G. PELLICCIA - G. ROCCA, vol. I, Roma 1974, coll. 321 ss. Esempi specifici di ingerenza dei Protettori nell'elezione dei vicari generali degli ordini carmelitano e servita in L. SAGGI, *La Congregazione mantovana dei Carmelitani*, Roma 1954, p. 93 e A. M. ROSSI, *Manuale di Storia dell'Ordine dei Servi di Maria (1233-1954)*, Roma 1956, pp. 69-71.

[16] STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'osservanza come problema dell'attività pastorale*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo*, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale XVI, 9-12 ottobre 1975, Todi 1976, pp. 183-209.

eresia delle streghe [17]. Insomma nel secondo '400 gli ordini mendicanti e in particolare le congregazioni osservanti sembrano assumere quel ruolo di clero papale che sarà successivamente svolto con maggiore agilità, per più espliciti fini costituzionali e per strutture più centralizzate, dai Gesuiti e dagli altri chierici regolari; e proprio nel momento in cui le divisioni interne agli ordini create dai movimenti delle osservanze infrangono le vecchie strutture tradizionali e creano nuovi ordini indipendenti, si avvia un processo di centralizzazione che troverà la sua massima espressione dopo il Concilio di Trento nella creazione della Congregazione dei Vescovi e Regolari [18]; ma la riorganizzazione post-tridentina è il risultato di un effettivo periodo di crisi degli ordini religiosi tradizionali; crisi che segue e non precede la riforma luterana e si esprime nell'adesione alle idee di oltralpe di numerosi e anche autorevoli membri di ordini religiosi.

Le importanti e ricche ricerche sulla diffusione della riforma protestante in Italia, pur non avendoci ancora fornito una geografia dei centri della riforma né una sociologia dei gruppi riformati, ci ha consentito di individuare in alcuni ordini, specialmente quello benedettino e quello agostiniano, la provenienza dei molti religiosi che rifiutano l'ortodossia romana; è ovvio che l'adesione alla Riforma di questi religiosi non è il risultato di una crisi di tipo disciplinare — questa alimenta semmai le fila dei

[17] Un rapido profilo dei rapporti dei principi italiani con il papato in: J. A. F. THOMSON, *Popes and princes 1417-1517. Politics and policy in the late Medieval Church*, London 1980. I canonisti più attivi del periodo in P. OURLIAC - H. GILLES, *Le période post-classique (1378-1500). La problématique de l'époque. Les sources*, (Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident publiée sous la direction de G. Le Bras, t. XIII), Paris 1971.

[18] I problemi relativi all'applicazione dei decreti tridentini riguardanti i religiosi sono dapprima esaminati dalla Sacra Congregazione del Concilio, poi affidati alla Congregazione dei Vescovi e Regolari: cfr. R. CREYTENS, *La giurisprudenza della S. C. del Concilio nella questione della clausura delle monache (1564-1576)*, in *La sacra Congregazione del Concilio. Quarto Centenario dalla Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*, Città del Vaticano 1964, pp. 563-97 e N. DEL RE, *La Curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma 1970, pp. 330-36.

«fuggitivi» che sono presenti in misura massiccia anche prima della predicazione luterana [19] — ma di una intensa attività culturale degli ordini del tardo '400 e di una crescita tumultuosa che aveva accolto e dato spazio alle istanze più radicali esprimentesi nella nuova ondata di eremitismo e predicazione itinerante dei primi decenni del '500 [20] e all'approvazione di movimenti pauperistici che, riproponendo l'assoluta povertà evangelica, alimentano quel flusso di mendicità vagante e incontrollata contro cui si scagliano anche Erasmo e Lutero nei passi sopra citati, e di cui Giustiniani e Querini chiedono una regolamentazione, facendosi forse interpreti dei primi interventi delle società moderne volti a reprimere la mendicità e il vagabondaggio. Negli anni immediatamente precedenti la Riforma e nella prima predicazione luterana un ampio e vario spettro di riformatori converge dunque nell'individuare nella proliferazione del radicalismo monastico e mendicante una possibile fonte di disordine per la società e per la Chiesa; ed è proprio su questo punto che la riforma tridentina, respinto il radicale provvedimento luterano di soppressione degli ordini ed incrementando anzi la teologia a sostegno dei voti religiosi, incide più profondamente, non solo rinnovando i noti provvedimenti sulla predicazione sanciti dal Lateranense V [21], ma adottando la stretta clausura per i monasteri femminili e

[19] Provvedimenti volti ad isolare i fuggitivi nelle congregazioni osservanti domenicana e di S. Giustina in R. Creytens - A. D'Amato, *Les actes capitulaires de la Congrégation dominicaine de Lombardie (1482-1531)*, in «AFP», XXXI, 1961, pp. 265-6 e T. Leccisotti, *Congregationis S. Iustinae de Padua OSB Ordinationes Capitulorum generalium*, P. II: *(1475-1504)*, Montecassino 1970, pp. 5 e 9.

[20] Oltre a G. Miccoli, *La vita religiosa*, cit., pp. 968-75 e la bibliografia ivi citata, v. da ultimo C. Urbanelli, *Gli Eremiti Camaldolesi di Monte Corona e le origini dei Cappuccini*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, Atti del Convegno di studi tenuto a Fabriano. Monastero di S. Silvestro abate, 4-7 giugno 1981, vol. I, Fabriano 1982, pp. 257-94.

[21] *Conciliorum Oecumenicorum Decreta (COeD)*, a cura di G. Alberigo, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Friburgo 1962^2, pp. 610-14 (Conc. Lat. V, Sess. XI, 19 dicembre 1916) e pp. 643-46 (Conc. Trid., Sess. V, *Decretum secundum, Super lectione et praedicatione*).

per i terzi ordini regolari, limitando la «licentia extra standi» per i conventi maschili e soprattutto impedendo la costituzione di gruppi religiosi che vogliano adottare la povertà assoluta [22]. Il principio tridentino del «numero chiuso», e cioè dell'accettazione di un numero di professi non superiore a quanti se ne possono alimentare con le risorse ordinarie del convento, ivi comprese le elemosine, è apparentemente volto alla restaurazione della vita regolare e in particolare della «vita comune» [23], ma si traduce in realtà nella forte diminuzione delle comunità mendicanti e nella eliminazione dei movimenti pauperistici. La teoria secondo cui il convento che non può alimentare i religiosi è «incapace di riforma» sta alla base della soppressione innocenziana dei piccoli conventi nel secolo XVII [24] ed è una significativa espressione del radicale mutamento istituzionale, con precise connessioni sull'espansione della proprietà ecclesiastica, impresso dal concilio tridentino agli ordini religiosi. Insomma la regolamentazione tridentina sugli ordini incide non tanto in favore dell'istanza controriformistica di aumento delle istituzioni monastiche o di incremento delle «vocazioni» drasticamente contingentate dal «numero chiuso», quanto piuttosto nel più rigido controllo disciplinare e amministrativo ottenuto tramite la clausura e l'istituzione di organismi locali e centrali aventi potere di visita e di riforma. E se è vero che fino alla prima metà del secolo XVII il flusso di nuove fondazioni o riforme di vecchi ordini non viene meno [25], esso acquisisce tuttavia caratteri ben diver-

[22] *COeD*, pp. 752-60: Conc. Trid., sess. XV, *Decretum de regularibus et monialibus*, particolarmente i capitoli I-V; nel capitolo III si concede a tutti i monasteri femminili e maschili di possedere beni immobili, tranne alle case dei cappuccini e dei minori osservanti.

[23] *Ibidem*, capitoli II e III: dopo aver severamente proibito il possesso di beni mobili e immobili personali, il Concilio tridentino consente la proprietà dei beni comuni allo scopo di poter alimentare tutti i professi e proibisce di fondare conventi non sufficientemente dotati.

[24] Cfr. E. Boaga, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma 1971, pp. 36-37.

[25] Cfr. E. Boaga, *Aspetti e problemi degli ordini e congregazioni religiose nei secoli XVII e XVIII*, in *Problemi di storia della chiesa nei*

si dall'espansione quattrocentesca che si caratterizza, oltre che per l'appoggio diretto dei pontefici agli ordini religiosi e ai movimenti delle osservanze sopra richiamati, per una forte iniziativa locale e territoriale mediata unicamente dai ministri degli ordini e dai Cardinali protettori e non ancora filtrata dalle più rigide maglie degli ordinamenti tridentini e della Congregazione dei Vescovi e Regolari. Mentre in area protestante la riforma dei principi si dispiega in tutta la sua potenzialità dopo la predicazione luterana, nei paesi cattolici essa si realizza precedentemente [26] e subisce poi limitazioni dovute al processo di centralizzazione delle strutture ecclesiastiche post-tridentine. Una verifica sulla evoluzione degli ordini religiosi fra Quattro e Cinquecento, sui motivi di crisi e di sviluppo, sulle permanenze e le trasformazioni in campo istituzionale e culturale, andrebbe fatta, per le ragioni sopra dette, in ambiti territoriali specifici. Poiché lo stato attuale delle ricerche non consente di operare delle sintesi, né di proporre alcuno studio come esemplificativo, mi pare opportuno circoscrivere alcuni problemi che possono costituire una premessa per indagini più puntuali.

2. Se alla fine del secolo XV gli ordini religiosi si presentano in una prospettiva di pieno sviluppo strutturale, pur non essendo privi di carenze sul piano della disciplina, ciò appare l'esito più tangibile dei movimenti delle osservanze iniziati alla fine del Trecento e la risultante di un processo di consolidamento delle istituzioni religiose che vede coinvolti in primo luogo gli stati cittadini e regionali e si estende, in misure e tempi diversi, ai territo-

secoli XVII-XVIII, Atti del V Convegno di Aggiornamento (Bologna 3-7 settembre 1979), Napoli 1982, pp. 91-135.

[26] Oltre agli esempi degli stati italiani che si citeranno in seguito, bisogna almeno ricordare la riorganizzazione della chiesa in Spagna recentemente illustrata da García Oro: J. García Oro, *La Reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Valladolid 1969; dello stesso, *Cisneros y la Reforma del Clero español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid 1971 e *La Iglesia en la España de los singlos XV y XVI*, t. III della *Historia de la Iglesia en Espana*, diretta da P. Villoslada, Madrid 1980, p. 212-49.

ri feudali, sia a quelli che sono giunti a costituirsi in Signoria sia a quelli che restano soggetti a uno stato territoriale più ampio [27].

Un'analisi comparativa dei primi movimenti delle osservanze tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo e dei loro centri di irradiazione indica che il fenomeno, cui sono legati tensioni spirituali analoghe, processi imitativi, tramiti precisi di presenza e diffusione, si verifica esclusivamente nell'area geografica centro settentrionale e più precisamente in quelle regioni ove più ampio era stato l'impianto monastico e mendicante nei secoli precedenti e più forte permane l'impronta politica e culturale dello stato cittadino. La ripresa eremitica che sta alla base dell'osservanza francescana e agostiniana e che trova espressione nelle comunità di Brogliano [28] e di Lecceto (Siena) [29], e l'analoga aspirazione ad una vita religiosa povera

[27] Oltre alla bibliografia citata alla nota 8 si vedano le osservazioni del Chittolini sull'aspirazione all'autonomia ecclesiastica dei piccoli Stati padani: G. CHITTOLINI, *Il particolarismo signorile e feudale in Emilia fra Quattro e Cinquecento*, in *Il rinascimento nelle corti padane*, pp. 23-52, ora in *La formazione dello Stato regionale e le istituzioni del contado. Secoli XIV e XV*, Torino 1979, pp. 254-91 e inoltre il caso carpigiano: G. ZARRI, *La proprietà ecclesiastica a Carpi fra Quattrocento e Cinquecento*, in *Società politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova 1981, vol. II, pp. 503-59. Esempi dell'appoggio offerto dai feudatari locali ai movimenti della osservanza in A. MOSCONI, *Conventi francescani nel territorio bresciano. Storia, religione, arte*, Brescia 1980 e S. OLGIATI - A. MOSCONI, *San Bernardino da Siena in Lombardia. VI Centenario 1380-1980*, Milano 1980; A. MOSCONI, *I conventi francescani del territorio cremonese. Storia, religione, arte*, Brescia 1981; B. BROGLIATO, *750 anni di presenza francescana nel vicentino*, Vicenza 1982.

[28] Cfr. L. BRENGIO, *L'osservanza francescana in Italia nel secolo XIV*, Roma 1963 e M. SENSI, *Brogliano e l'opera di fra Paoluccio Trinci*, in «Picenum seraphicum», XII, 1975, pp. 3-62.

[29] K. WALSH, *The observance: sources for a history of the observant reform movement in the order of Augustinian Friars in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in «RSCI», XXXI, 1977, pp. 40-67; della stessa *Papal policy and local reform a) The beginning of the augustinian observance in Tuscany*, in «Römische Historische Mitteilungen», XXI, 1979, pp. 35-57; della stessa *Papal policy and local Reform b) Congregatio Ilicetana: The Augustinian Observant Movement in Tuscany and the Humanist Ideal*, «ibidem», XXII, 1980, pp. 105-45; della stessa *The Augustinian Observance in Siena in the age of S. Caterina and S.*

e mendicante condotta nella canonica rurale di Fregionaia (Lucca) [30] e in Sant'Ambrogio di Gubbio [31], primi nuclei dell'osservanza dei Canonici Regolari, non a caso si manifesta nelle terre ove motivi morfologici e climatici hanno favorito anche precedentemente [32] quella vita solitaria che ne è ormai divenuta una eredità culturale e materiale. Se alla base della scelta delle colline umbre e senesi come sede del primo insediamento osservante francescano e agostiniano possono individuarsi motivazioni religiose, legate alla permanenza in quei luoghi dei Santi fondatori degli ordini [33], nulla poteva spingere, al di là di motivazioni logistiche o politico-sociali, canonici di provenienza veneto-lombarda a trasferirsi sulle colline lucchesi [34]. Del

Bernardino, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano, Siena 17-20 aprile 1980*, a cura di D. MAFFEI - P. NARDI, Siena 1982, pp. 939-50.

[30] N. WIDLOECHER, *La Congregazione dei Canonici Regolari lateranensi. Periodo di formazione (1402-1483)*, Gubbio 1929, pp. 28-35.

[31] G. C. TROMBELLI, *Memorie istoriche concernenti le due canoniche di S. Maria di Reno e di S. Salvatore insieme unite*, Bologna, Girolamo Corciolani ed Eredi Colli a S. Tommaso d'Aquino, 1752.

[32] Tra i movimenti religiosi sorti nel secolo XIV occorrerà ricordare almeno i Gesuati per i rapporti con l'ambiente veneziano promotore delle osservanze canonicali e benedettine del primo Quattrocento (per cui v. R. GUARNIERI, voce *Gesuati*, in *DIP*, IV, Roma 1977, coll. 1116-30) e gli Eremiti di San Girolamo o Girolomini che da un primo stanziamento toscano si stabiliscono sul Monte Cesana, nell'urbinate, fondandovi diverse comunità: B. LIGI, *I monasteri girolomini nei secoli XIV-XV nella diocesi di Urbino. Le antiche chiese e monasteri dei monti dell'alta e bassa Cesana di Urbino nei secoli XI-XII-XIII-XIV-XV. Memorie storiche*, Urbania 1971.

[33] La tradizione della permanenza di sant'Agostino nelle colline senesi e in altri eremitaggi toscani è legata alla diffusione dello pseudo-agostiniano *Sermo ad fratres de eremo* molto conosciuto nel medioevo e divenuto testo base dell'agiografia agostiniana: cfr. K. ELM, *Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Ligitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, in *Die Humanisten in ihrer politischen und sozialen Umwelt*, hrsg. von O. HERDING - R. STUPPERICH, Boppard 1976 (Kommission für Humanismusforschung. Mitteilung III), pp. 51-85, particolarmente pp. 76-7 e K. WALSH, *The Augustinian Observance in Siena*, cit., p. 940.

[34] Il movimento di Fregionaia trae origine dall'iniziativa di don Bartolomeo di Pietro, sacerdote di origine romana, e tramite questi si ricollega all'ambiente riformatore di San Giorgio in Alga e S. Giustina. Gli 11 canonici che nel 1406 prendono possesso della chiesa di S. Maria di

resto non è privo di significato che anche in ambito benedettino i movimenti eremitici quali gli avellaniti, i camaldolesi, i vallombrosani, gli olivetani abbiano assunto sviluppo soprattutto in area umbro-marchigiana e toscana improntando di sé il territorio con complessi monastici imponenti e con edifici di minori proporzioni che potevano costituire i contenitori, come è dimostrato per la prima diffusione francescana [35], per successive comunità religiose. Certo non solo il territorio e le strutture ecclesiastiche esistenti, di cui pure occorrerebbe tenere più conto nell'analisi della diffusione e impiantazione dei movimenti religiosi [36] a fronte di un'attenzione concentrata prevalentemente su motivazioni di carattere demografico ed economico-sociale [37], sono alla base dello

Fregionaia sono in netta prevalenza lombardi; fra questi don Nicola da Pavia e don Galdino dei Conti Bardi di Piacenza sono legati alla corte milanese. Cfr. N. WIDLOECHER, *La Congregazione dei Canonici Regolari lateranensi*, cit., pp. 29-33. V. ora C. D. FONSECA, *I Canonici e la riforma di S. Giustina*, in *Riforma della chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Atti del convegno per il VI centenario della nascita di Ludovico Barbo (1382-1443), Padova, Venezia, Treviso 19-24 settembre 1982 (Italia benedettina VI), Cesena 1984.

[35] Cfr. L. PELLEGRINI, *Gli insediamenti francescani nella evoluzione storica degli agglomerati umani e delle circoscrizioni territoriali dell'Italia del secolo XIII*, in *Società e chiesa dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano*, vol. I., Roma 1979, pp. 195-237, che nel constatare una forte presenza di insediamenti rurali e comitoriali nell'area umbro-marchigiana (il 40% dei 232 insediamenti francescani del secolo XIII in tale area), non li pone in relazione con l'impianto monastico precedente (pp. 206-9). Si veda invece G. PAGNANI, *Luoghi francescani delle Marche di origine benedettina*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, cit., vol. I, pp. 135-79.

[36] Si ricordi l'importanza della foresta nella spiritualità di alcuni movimenti benedettini come i Silvestrini, che fioriscono nelle Marche (J. LECLERQ, *S. Silvestro nelle Marche*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, vol. I, pp. 327-44), e i Cistercensi che alle foreste legano la propria attività lavorativa: cfr. R. A. DONKIN, *The Cistercians: studies in the geography of medieval England and Wales*, Toronto 1978.

[37] Tali motivazioni, particolarmente valide per comprendere il rapporto ordini mendicanti-città, sono ormai divenute le sole chiavi interpretative dello sviluppo degli ordini mendicanti. Sulla scia dell'inchiesta iniziata da Le Goff (*Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L'implantation des ordres mendiants. Programme-questionnaire pour une enquête*, in «Annales ESC», XXIII, 1968, pp. 335-48) abbiamo ora per la Francia l'ampio quadro di A. GUERREAU, *Analyse factorielle et*

sviluppo e del consolidamento dei primi nuclei osservanti sopra ricordati, ma anche, come si è detto, interventi espliciti delle autorità civili. Basti ricordare l'appoggio dato dal Signore di Foligno al riconoscimento dell'osservanza francescana [38], l'accoglienza offerta a Gubbio ai Canonici regolari da Guidantonio di Montefeltro [39] e l'ambiente cateriniano senese, connotato da forti motivazioni religiose e civiche, in cui sono pienamente inseriti gli agostiniani di Lecceto [40].

Prive di connotazioni eremitiche e perciò operanti in ambito cittadino con prima diffusione in area padana e toscana sono invece le osservanze domenicane e le congregazioni dei canonici secolari di San Giorgio in Alga e dei benedettini neri di S. Giustina [41]. Non solo i nuclei originari della riforma si costituiscono a Firenze e Venezia, ma anche la prima irradiazione interessa esclusivamente queste zone ed è volta non tanto a nuove fondazioni

analyses statistiques classiques. Le cas des ordres mendiants dans la France médiévale, in «Annales ESC», XXXVI, 1981, pp. 869-912 e per l'Italia i diversi contributi del colloquio «*Les ordres mendiants et la ville en Italie centrale (v. 1200-v. 1350)*, in «Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen age — temps modernes» («MEFRM»), LXXXIX, 1977, pp. 555-773. Diversi in Italia sono anche gli studi di carattere urbanistico relativi alle chiese degli ordini mendicanti che si richiamano a E. GUIDONI, *Città e ordini mendicanti. Il ruolo dei conventi nella crescita e nella progettazione urbana del XIII e XIV secolo*, in «Quaderni medievali», IV, 1977, pp. 69-106.

[38] D. NIMMO, *Poverty and politics: the motivation of fourteenth Century franciscan reform in Italy*, in *Religious motivation: biographical and sociological problems for the church historian*, edited by D. BAKER (Studies in Church History, 15), Oxford 1978, pp. 161-78.

[39] G. C. TROMBELLI, *Memorie istoriche concernenti le due canoniche*, cit., p. 21.

[40] K. WALSH, *The Augustinian Observance in Siena*, cit., pp. 941-2.

[41] Sulle origini dell'osservanza domenicana: R. CREYTENS - A. D'AMATO, *Les actes capitulaires de la Congrègation dominicaine de Lombardie*, cit., pp. 214-24. Inoltre G. CRACCO, *La fondazione dei canonici secolari di San Giorgio in Alga*, in «RSCI», XIII, 1959, pp. 70-88 e I. TASSI, *Ludovico Barbo (1381-1443)*, Roma 1952. Una esauriente bibliografia sul movimento di S. Giustina è quella di F. G. TROLESE, *Ludovico Barbo (1381-1443) e la Congregazione monastica riformata di S. Giustina: un settantennio di studi*, in *Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana*, vol. VII, Padova 1976, pp. 35-78. V. ora *Riforma della chiesa*, cit.

quanto al recupero di antichi centri di vita religiosa. Lo scambio di rapporti culturali fra Firenze e Venezia che emerge nei legami esistenti fra le due città attraverso il Dominici, propulsore della riforma domenicana e i discepoli del Barbo che si trasferiscono nella Badia fiorentina [42] non impedisce che le due città assumano nei confronti delle riforme atteggiamenti differenti. Respinto il misticismo apocalittico del Dominici, che dopo il bando da Venezia diverrà guida spirituale della borghesia mercantile fiorentina [43], la città lagunare si farà promotrice esclusivamente di riforme volte al rinnovamento dell'ideale monastico e canonicale tradizionali che interessa in primo luogo i gruppi aristocratici propulsori del movimento stesso e che rispecchia, come è stato notato, gli ideali che le «case nuove» dell'oligarchia veneziana praticano nel governo dello stato [44]. Recupero della tradizione e concezione sacrale dello Stato con connotazioni missionarie nei confronti dell'intera Chiesa [45] sono le coordinate entro cui si muovono i promotori di Santa Giustina e dei gruppi canonicali ad essa collegati e che ispirano presumibilmente l'azione dei pontefici veneziani del primo Quattrocento cui si deve, come è noto, un apporto determinante nella approvazione e nella diffusione delle Congregazioni osservanti. Non si deve tuttavia credere che all'importanza culturale e religiosa dei movimenti di riforma monastica e canonicale sopra menzionati corrisponda un adeguato riscontro nella effettiva capacità di aggregazione e di riforma delle numerose comunità benedettine e canonicali di antica fondazione. Questi movimenti restano infatti notevolmente circoscritti [46], il che

[42] Cfr. L. Tassi, *Ludovico Barbo*, cit., p. 52.

[43] G. Cracco, voce *Banchini Giovanni di Domenico*, in *DBI*, V, Roma 1963, pp. 657-64.

[44] G. Cracco, *Patriziato e oligarchia a Venezia nel Tre-Quattrocento*, in *Florence and Venice: Comparisons and relations*, I: *Quattrocento*, Acts of two Conferences at Villa I Tatti in 1976-77, organizzata da S. Bertelli - N. Rubinstein - C. H. Smyth, Firenze 1979, pp. 71-98, particolarmente pp. 82-3.

[45] P. Prodi, *The structure and organisation*, cit., p. 410.

[46] Alla fine del secolo XV i canonici di San Giorgio in Alga sono

pone ovviamente il problema delle dinamiche di diffusione delle congregazioni di osservanza, su cui si dovrà tornare.

Se i centri di propulsione delle osservanze si collocano nell'area centro-settentrionale, nella medesima zona geografica avviene la prima irradiazione dei movimenti e il maggior numero di nuove fondazioni. Queste ultime riguardano prevalentemente gli ordini mendicanti, essendo come si è detto, le diverse riforme benedettine e canonicali volte soprattutto al recupero delle antiche badie in decadenza. Una adeguata conoscenza del dinamismo delle istituzioni nel lungo periodo della propagazione delle osservanze potrebbe venirci soltanto dall'analisi comparativa dei vari movimenti e da una loro rappresentazione cartografica. Ma si è ancora lontani da questa possibilità, mancando in Italia studi preliminari che censiscano, quanto meno, le case dei singoli ordini [47] e consentano

presenti nelle maggiori città della terraferma veneta ed in 5 altri centri, pur avendo raggiunto anche la penisola iberica: cfr. S. TRAMONTIN, *La cultura monastica del Quattrocento dal primo patriarca Lorenzo Giustiniani ai Camaldolesi Paolo Giustiniani e Pietro Quirini*, in *Storia della Cultura veneta*, vol. III: *Dal primo '400 al Concilio di Trento*, t. I, Vicenza 1981, pp. 431-57, particolarmente pp. 433-34. Il movimento di S. Giustina conta 24 monasteri nel 1454 e 37 nel 1487, pur essendo presente nei più importanti stati della penisola: cfr. T. LECCISOTTI, *Congregationis S. Iustinae de Padua OSB Ordinationes capitulorum generalium*, P.I. *(1424-1474)*, voll. 2, Montecassino 1939, I, p. 169; P. II, p. 45.

[47] Manca uno studio come quello di Emery per la Francia: R. W. EMERY, *The Friars in medieval France. A Catalogue of French mendiant Convents, 1200-1550*, New York-London 1962. In ambito francescano J. R. H. MOORMAN, *Medieval Franciscan Houses* (Franciscan Inst. Publ., History Series 4), New York 1983; in ambito benedettino bisogna attendere la pubblicazione dei diversi volumi del *Monasticon Italiae* curato dal Centro storico benedettino italiano di cui è apparso il primo volume relativo a Roma e Lazio (Cesena 1981); si segnala inoltre il volume *Liguria Monastica*, Cesena 1979 (Italia benedettina II), contenente il repertorio dei monasteri liguri, e gli altri volumi della collana Italia benedettina: *Cluny in Lombardia. Atti del Convegno di Pontida, 22-25 aprile 1977*, voll. 2, Cesena 1979-81 (Italia Benedettina I) e *Storia monastica ligure e pavese. Studi e documenti*, Cesena 1982 (Italia Benedettina V). Per altre regioni o diocesi, se si escludono le compilazioni erudite sei-settecentesche e il superato Cottineau (*Répertoire topo-bibliographique des abbays et prieurés*, voll. 2, Macôn 1939), bisogna affidarsi a repertori parziali di diverso valore scientifico di cui si segnalano alcuni: C. PIANA, *I*

quindi di far procedere le ricerche oltre il piano dei casi specifici o delle generalizzazioni. I pochi dati complessivi che abbiamo a disposizione ci confermano che il fenomeno delle nuove fondazioni negli ordini mendicanti è fatto concreto e imponente e mentre ci mostrano la forza diffusiva delle osservanze ci consentono di dedurre un sostanziale fallimento delle stesse come fenomeno di rivitalizzazione interna dei precedenti istituti. Nel 1384 infatti l'Ordine francescano contava in Italia 617 conventi e altrettanti si stima ne contasse all'inizio del secolo XVI il ramo conventuale dell'ordine; a questo impianto già imponente si devono aggiungere le circa 618 nuove fondazioni di Osservanti, Amadeiti e Clareni che si censiscono intorno al 1512 [48]. Notevole forza propulsiva e analoga incapacità di incidere sulla riforma dei vecchi conventi mostra l'ordine agostiniano che nel 1460 conta 346 comunità non riformate [49] e un cinquantennio più tardi ne censisce ancora 333, affiancate da 179 conventi osservanti [50]. Meno appariscente pare essere nell'ordine domenicano, per cui non possediamo finora statistiche se non per l'anno 1358 e la fine del secolo XVI [51], il dislivello nu-

monasteri maschili benedettini nella città e diocesi di Bologna nel medioevo, in «Ravennatensia», IX, 1980 (ma 1981), pp. 271-331; G. Zarri, *I monasteri femminili benedettini nella diocesi di Bologna (secoli XIII-XVII)*, in «Ravennatensia», IX, 1980, pp. 333-71; P. Zovatto, *Il monachesimo benedettino del Friuli (Introduzione e repertorio)*, Quarto d'Altino (Venezia) 1977; P. A. Passolunghi, *Il monachesimo benedettino della Marca Trevigiana*, Treviso 1980.

[48] I dati sono desunti dal «Quadro Geografico-statistico» presentato da L. Di Fonzo, voce *Francescani*, in *DIP*, IV, Roma 1977, coll. 495-8.

[49] A. Do Rosario - C. Alonso, *Acta inéditas de diez Capítulos generales: 1419-1460*, in «Analecta Augustiniana» («AA»), XLII, 1979, pp. 5-133 (alle pp. 11-32 vi è il catalogo dei conventi delle diverse province dell'ordine alla data del 1460 circa).

[50] [E. Esteban], *Catalogus conventuum O.E.S. Augustini tempore prioris generalis Hieronymi Seripandi (a 1539-1551)*, in «AA», VI, 1915-16, pp. 15-22, 40-48, 67-70, 95-96: comprende il catalogo dei Conventi non riformati raggruppati in province e i conventi delle diverse congregazioni riformate.

[51] Nel 1358 l'ordine domenicano in Italia risulta così composto: Provincia romana, 25 conventi di frati e 16 monasteri di suore; Provincia del Regno di Sicilia, 38 conventi e 7 monasteri; Lombardia inferiore, 37

merico tra antichi conventi riformati e nuove fondazioni, come si deduce dal fatto che alla metà del secolo XVI l'Ordine giunge ad eliminare il doppio regime tra conventuali ed osservanti imponendo a tutti i conventi la riforma.

La fase riformatrice ed espansiva degli ordini nel secolo XV, iniziata come si è detto nell'area centrosettentrionale, si estende nel secondo Quattrocento anche al Regno, seguendo dinamiche che non possono non essere collegate, almeno per i mendicanti, all'impianto territoriale degli ordini e al sistema congregazionale adottato per le riforme. Nell'analizzare il movimento delle osservanze e la loro diffusione non si può trascurare infatti la novità introdotta dalle congregazioni che causano la rottura degli equilibri esistenti negli ordini e provocano immediati riflessi sul corpo sociale che gravita attorno ai monasteri, inducendo ceti e gruppi a schierarsi ora in difesa del sistema tradizionale ora in favore delle varie riforme. Pur essendo il sistema congregazionale già presente in diversi rami dell'ordine benedettino, le novità giuridiche introdotte nella Congregazione «de unitate» di Santa Giustina [52] fanno del monastero padovano il centro di una riforma che ha forti implicazioni sociali: la soppressione dell'abbaziato a vita elimina la commenda, l'eliminazione della «stabilitas loci» introduce una forte mobilità tra i

conventi e 13 monasteri; Lombardia superiore, 27 conventi e 4 monasteri, pur essendovi a Milano 9 monasteri domenicani soggetti alla giurisdizione del vescovo: T. Käppeli, *Cronache domenicane di Giacomo Domenech OP in una raccolta miscellanea del Card. Niccolò Rosell*, in «AFP», XIV, 1944, pp. 5-42. V. inoltre A. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Romae 1948², pp. 177. Per le statistiche del secolo XVI v. S. L. Forte, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, in «AFP», XXXIX, 1969, pp. 425-585, particolarmente pp. 428-29, ove si riporta la stima desunta dal Piò (1615), che conta per le province italiane 307 conventi e 205 luoghi.

[52] Cfr. A. Pantoni, voce *Congregazione benedettina cassinese*, in *DIP*, II, Roma 1975, coll. 1477-85, con bibliografia e specialmente W. Witters, *La rédaction primitive des Déclarations et Constitutions de la Congrégation de Sainte Justine de Padoue (XVe siècle)*, in «Studia monastica», VII, 1965, pp. 127-46; M. Fois, *I movimenti religiosi dell'osservanza nel '400: i benedettini*, in *Riforma della chiesa*, cit., pp. 225-42.

monaci, l'assenza di una divisione territoriale non consente mediazioni tra vertici della congregazione e singole entità statali. Questi elementi, che sono capaci di incidere efficacemente nel rinnovamento monastico religioso ed economico-sociale, come dimostrano le vicende interne di diversi istituti affiliati a Santa Giustina [53], costituiscono motivo di resistenza ed opposizione all'unione alla congregazione, specialmente da parte di principi e ceti che traggono vantaggio dalle commende o dallo sfruttamento enfiteutico dei beni monastici. È probabilmente questo il motivo principale per cui Santa Giustina non raggiunge nel secolo XV un altissimo numero di adesioni, pur riuscendo ad aggregare minori congregazioni locali, come quella ligure della Cervara, sorta nel 1426, e quella sicula, istituitasi nel 1483 [54]. In fase espansiva sono anche altri rami dell'ordine benedettino, come gli olivetani che, pur raggiungendo alcune città dell'Italia meridionale, si estendono specialmente nell'area centro-settentrionale, rivitalizzando per lo più vecchi istituti monastici [55] o i certosini che trovano accoglienza in diverse città [56]. E non mancano neppure riforme camaldolesi e cistercensi che, dando vita a congregazioni di interesse locale, si inseriscono nel flusso del rinnovamento monastico con una spiccata accentuazione del carattere territoriale della riforma [57]. Questi diversi tentativi da parte dei vari rami

[53] Oltre ai saggi citati alle note 100 e 101, v. M. FANTI, *San Procolo: la Chiesa, l'abbazia. Leggenda e Storia*, Bologna 1963; dello stesso, *San Procolo. Una parrocchia di Bologna dal medioevo all'età contemporanea*, Bologna 1983.

[54] Cfr. G. PENCO, *Storia del monachesimo in Italia*, vol. I, Roma 1961, pp. 334-37.

[55] P. LUGANO, *Monteoliveto maggiore*, Roma 1919; M. SCARPINI, *I monaci benedettini di Monte Oliveto*, S. Salvatore Monferrato 1952; G. PICASSO, *Lineamenti di spiritualità olivetana nel Quattrocento*, in «Analecta Pomposiana» («AP»), VI, 1981, pp. 147-61; V. POLONIO, *La Congregazione di Monte Oliveto a metà Seicento*, in «RSCI», XXVI, 1972, pp. 369-420; V. CATTANA, *I monasteri olivetani nell'antica Provincia ecclesiastica ravennate*, in «Ravennatensia», IX, 1980 (ma 1981), pp. 101-20; dello stesso, *Gli olivetani nelle Marche*, in *Aspetti e problemi del monachesimo nelle Marche*, I, pp. 181-232.

[56] Cfr. G. PENCO, *Storia del monachesimo*, cit., vol. I, pp. 245-8.

[57] Per l'ordinamento giuridico degli ordini religiosi v. J. OURLIER, *L'Âge*

dell'ordine benedettino di rivitalizzare i vecchi istituti monastici non sono però tali da risolvere una crisi che permane grave. A differenza degli ordini mendicanti i benedettini non paiono trovare all'esterno, tranne che nel dominio veneto, quell'appoggio che consenta loro di riacquistare l'antico prestigio e potere.

Mentre in ambito monastico e canonicale il sistema congregazione instaura un governo centralizzato, riunendo badie precedentemente autonome, e conserva per tutto il secolo XV una struttura unitaria, negli ordini mendicanti le congregazioni di osservanza si sovrappongono ad una struttura a direzione centrale articolata su base territoriale. Lo straordinario successo che aveva accompagnato la predicazione di Francesco, di Domenico e dei seguaci di Agostino e che era stata all'origine dell'immediata istituzione di comunità religiose nelle più importanti città italiane e in numerosi centri minori aveva fatto sì che fin dal secolo XIII gli ordini mendicanti si articolassero in province aventi superiori preposti al governo locale. La rapida ed ampia diffusione del movimento francescano che nel 1230 contava già oltre 400 insediamenti sparsi in tutta la penisola aveva fatto sì che i Minori potessero darsi sin dal Duecento un ordinamento che sarebbe rimasto invariato per secoli: nel 1334 circa, data del primo *Provinciale* pervenutoci, l'ordine si articola in 14 province distribuite su tutto il territorio secondo una divisione che rispecchia zone geografiche omogenee, di tipo regionale; ciascuna provincia è poi suddivisa in custodie, cioè in raggruppamenti minori di conventi che vanno da un minimo di quattro a un massimo di 12 comunità religiose[58].

classique 1140-1378. Les religieux, Paris 1973. Per gli ordini femminili: M. de Fontette, *Les religieuses a l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris 1967.

[58] Cfr. L. Pellegrini, *Gli insediamenti francescani*, cit., che pubblica il *Provinciale* del 1334 con una rappresentazione cartografica di conventi, province e custodie (pp. 222-37). Il *Provinciale* e la carta sono riprodotti anche da C. Bologna, *L'ordine francescano e la letteratura nell'Italia*

In analogia con i francescani, anche l'ordine agostiniano si suddivide fin dal secolo XIII in province piuttosto articolate che tuttavia non raggiungono l'impianto capillare dell'ordine dei Minori; vi sono infatti 6 province nel secolo XIII, che aumenteranno a 11 nella prima metà del secolo XIV per giungere a 13 tra il XV e XVI secolo con la creazione della provincia degli Abruzzi nel 1470-82 e quella di Calabria nel 1530 [59]. Nell'ordine domenicano abbiamo invece circoscrizioni territoriali molto ampie che dalle iniziali due province del secolo XIII, la Lombarda e la Romana, si suddivide nel corso del Tre-Quattrocento in 5 province, che restano tuttavia raggruppamenti super-regionali di conventi del tutto avulsi, tranne la Sicilia e il Regno, da realtà geografiche o statali [60]. Nonostante le province domenicane abbraccino circoscrizioni territoriali molto ampie, il più ridotto numero di comunità religiose fa sì che nella seconda metà del Trecento le province domenicane e francescane governino in media lo stesso numero di conventi, cioè 44 circa.

Negli ordini mendicanti la struttura territoriale già esistente ha certamente grande influenza nella diffusione delle osservanze e particolarmente significativa dal punto

pretridentina, in *Letteratura Italiana*, a cura di A. ASOR ROSA, I: *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 754-60.

[59] Cfr. [E. ESTEBAN], *Catalogus conventuum O.E.S. Augustini*, cit., pp. 15-22. Una carta geografica indicante gli insediamenti agostiniani in Italia tra il 1650 e il 1750 nelle diverse province e un elenco, non sempre preciso, delle diverse case religiose è in B. RANO, voce *Agostiniani*, in *DIP*, I, Roma 1974, coll. 328-40.

[60] Cfr. A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, cit., pp. 121-27, 136-45, 174-77. Una carta degli insediamenti domenicani in Italia nel 1303 è pubblicata da R. ANTONELLI, *L'ordine domenicano e la letteratura nell'Italia pretridentina*, in *Letteratura Italiana*, cit., vol. I, pp. 702-3. Carte degli insediamenti domenicani nelle province italiane nel 1650 con repertorio dei singoli conventi sono edite in diversi studi di S.L. FORTE: *Le province domenicane in Italia*, cit., pp. 425-585; *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi V. La «Provincia utriusque Lombardiae»*, in «AFP», XLI, 1971, pp. 325-458; *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi. VI. La «Provincia Sancti Dominici Venetiarum»*, in «AFP», XLII, 1972, pp, 137-66; *La provincia domenicana di Sicilia nel censimento generale del 1613*, in «AFP», XLV, 1975, pp. 237-304.

di vista delle dinamiche religiose e politico-sociali appare l'analisi del rapporto tra congregazioni di osservanza e antiche circoscrizioni provinciali. Se da un lato infatti l'impianto territoriale preesistente favorisce l'espandersi del movimento di riforma, dall'altro esso tende ad ostacolarlo quando l'osservanza si struttura in congregazioni aventi autonomia giuridica e carattere superprovinciale. Ai rapporti di conflittualità interni alle stesse istituzioni regolari si aggiungono analoghe tensioni da parte delle città e degli stati regionali, volti ad appoggiare i movimenti di riforma ma al tempo stesso tendenti a controllarne la direzione promuovendo la formazione di congregazioni di carattere locale, specialmente nei casi in cui le Osservanze si configurino come raggruppamenti di conventi super-regionali. Le congregazioni degli ordini mendicanti, sorte per favorire la riforma negli antichi conventi, gravitano inizialmente nel preesistente impianto territoriale, giungendo a costituire strutture parallele alle precedenti nella misura in cui l'osservanza fallisce come movimento di riforma e si impone come nuova fondazione di conventi. Ciò avviene in modo particolare nell'ordine francescano ove alla fine del secolo XV le vicarie osservanti sono costituite nelle sedi di tutte le antiche province, presentando anzi due nuove divisioni territoriali, Brescia e la Basilicata, corrispondenti a zone di recente impiantazione [61]. Nel corso del Quattrocento l'osservanza francescana, specialmente nella riforma degli amadeiti e dei capriolanti, si era diffusa notevolmente nell'area lombarda stanziandosi in una zona priva di precedenti impianti e in una fascia territoriale divenuta politicamente

[61] L. WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, XV, Ad Claras Aquas 1933, pp. 367-91: *Provinciae et Vicariatus Familiae cismontanae*, catalogo dei conventi dei Frati minori dell'Osservanza databile 1506-1513; si noti che in questo elenco non sono presenti le nuove province di Brescia e della Basilicata, indicate invece nel «Quadro geografico-statistico» citato alla nota 48. Sulla provincia di Brescia, v. nota 64, per la Basilicata M. A. BOCHICCHIO, *L'origine della Regolare Osservanza francescana in Basilicata 1472-1482*, in «Studi francescani», LXXIV, 1977, pp. 37-85 e *Lo sviluppo della Provincia francescana di Basilicata 1484-1593*, «ibidem», pp. 121-67.

importante — come è stato notato nell'unico studio che finora abbia seguito con rappresentazioni cartografiche l'evoluzione di un ordine religioso tra XIV e XVII secolo in una regione geografica determinata [62] — per essere collocata sulla linea di confine tra Stato di Milano e Repubblica di Venezia. Ciò postula ovviamente una strategia di impiantazione dei nuovi conventi che non segue unicamente il criterio delle esigenze interne all'ordine, quella cioè di predisporre case poste sulle grandi vie di comunicazione ad una distanza calcolata una giornata di cammino per offrire ricovero ai predicatori itineranti [63], ma che riflette una richiesta indotta da nuove esigenze politico-sociali che appaiono significative per indagare i rapporti tra strutture politiche e istituzioni ecclesiastiche e analizzarne le reciproche interferenze. La vicaria osservante bresciana, comprendente anche i conventi di Bergamo, si stacca da quella milanese e si costituisce in circoscrizione autonoma quando ormai le due città sono definitivamente assoggettate al dominio veneziano che mal tollera, con tutta evidenza, la soggezione a vicari milanesi [64]. Anche nell'ordine agostiniano la diffusione dell'osservanza avviene sul precedente impianto territoriale e

[62] *Il Francescanesimo in Lombardia. Storia e arte*, Studi e Ricerche promossi dalla Regione Lombardia, Milano 1983, pubblicazione che offre buone indicazioni metodologiche per una repertoriazione dei conventi in ambiti territoriali definiti e contiene numerosi studi interessanti. Il passo citato è a p. 33.

[63] Questo è uno dei criteri prevalenti che il Pellegrini individua nell'impiantazione dei conventi francescani nel secolo XIII (cfr. L. Pellegrini, *Gli insediamenti francescani*, cit., pp. 195-203) e che la Scotti e la Sebastiani riscontrano nella distribuzione degli insediamenti cappuccini nel territorio milanese nel secolo XVI (A. Scotti - L. Sebastiani, *Per una storia degli insediamenti francescani in Lombardia in età moderna*, in *Il Francescanesimo in Lombardia*, cit., p. 34).

[64] La vicaria osservante bresciana viene istituita nel 1475 in seguito ad una bolla pontificia concessa da Sisto IV nel 1472 su richiesta dei tre conventi di Brescia, Bergamo e Crema sostenuti dal Doge di Venezia Nicola Tron e contro il parere contrario del Vicario Generale degli Osservanti Marco da Bologna e del Duca di Milano Galeazzo Maria Sforza: cfr. P. M. Sevesi, *La congregazione dei Capriolanti e le origini della Provincia dei Frati Minori della regolare Osservanza di Brescia*, in «Archivum Franciscanum Historicum» («AFH»), VII, 1914, pp. 108-21.

all'inizio del secolo XVI conventi riformati sono presenti in gran parte della penisola; le congregazioni di osservanza agostiniana, tuttavia, non si strutturano parallelamente alle antiche province, probabilmente per il motivo sopra ricordato di una incidenza sul piano delle riforme e delle nuove fondazioni inferiore a quella dell'ordine francescano, e danno vita a otto congregazioni di assai diversi carattere e composizione. Nell'Italia meridionale le tre congregazioni di Carbonara (Napoli), Deliceto (Apulia) e Calabria presenti al tempo del Seripando (1539 circa) collegano rispettivamente 12, 11 e 23 conventi disposti nelle relative aree geografiche, mentre nell'Italia centro-settentrionale alla apparente frammentarietà delle cinque congregazioni presenti, che insieme contano 102 conventi, si oppone la monolitica struttura superregionale della congregazione lombarda che da sola conta 63 conventi. Per ragioni che andrebbero indagate alcuni tra i primi focolai di riforma come la congregazione di Lecceto (Siena) e di Monte Ortona (Padova) non superano i confini della propria provincia e aggregano uno scarsissimo numero di comunità religiose, mentre i lombardi si estendono su tutta la penisola, dall'attuale Piemonte all'Emilia Romagna, dove sono posti il maggior numero di conventi riformati, fino alle città di Firenze, Macerata e Roma [65]. L'assetto delle congregazioni osservanti agostiniane non è però a questa data definitivo essendovi alla fine del secolo XVI un ulteriore movimento di osservanza che darà vita a nuove congregazioni [66].

[65] [E. Esteban], *Catalogus Conventuum O.E.S. Augustini*, cit., pp. 40-44. Il numero dei conventi della Congregazione lombarda si riferisce sempre all'epoca di Seripando e non tiene conto delle successive aggregazioni. Sul numero dei conventi e religiosi della Congregazione lombarda dal 1450 al 1514 v. più specificamente dello stesso autore, *De codice mss. bibliothecae ad S. Marci Venetiarum antiquas ordinis constitutiones continente*, in «AA», II, 1907-8, pp. 302-6; una documentata panoramica delle Congregazioni osservanti in Italia è in L. A. Gutiérrez, *El movimiento «observante» agustiniano en España y su culminacion en tiempos des los Reyes Católicos*, Roma 1978, pp. 105-23; v. inoltre D. Gutiérrez, *Los Agustinos en la edad media 1357-1517* (Historia de la Orden de San Agustino, I/2), Roma 1977, pp. 79-92.

[66] Cfr. B. Rano, voce *Agostiniani*, cit., coll. 318 e seguenti.

Nell'ordine domenicano l'osservanza non nasce come movimento periferico essendo promosso da autorevoli maestri come il Dominici e dal generale dell'Ordine Raimondo da Capua che impone l'obbligo di costituire almeno un convento osservante in ciascuna provincia; ma gli ordini sanciti dal maestro generale fin dai primi decenni del Quattrocento non trovano rispondenza [67]. Nonostante gli osservanti giungano a guadagnare conventi importanti come quelli di Venezia e Bologna, i tentativi di riforma falliscono a Milano, Firenze, Ferrara e nelle numerose altre città dove si fondano nuovi conventi paralleli ai vecchi istituti; né la riforma segue l'impianto territoriale delle province, rimanendo fino alla fine del secolo i conventi osservanti affiliati all'unica congregazione di Lombardia [68]. La situazione anomala dei domenicani fa sì che in questo ordine più che in altri si manifestino tensioni per la creazione di congregazioni di carattere locale, ma la conservazione di una struttura relativamente unitaria degli osservanti consente a questi ultimi nel corso del secolo XVI di imporsi all'intero ordine senza giungere alle fratture dei francescani o al doppio regime degli agostiniani e dei carmelitani [69].

In analogia con gli altri ordini mendicanti, anche carmeli-

[67] Cfr. R. CREYTENS - A. D'AMATO, *Les Actes capitulaires de la Congrégation dominicaine de Lombardie*, in «AFP», XXXI 1961, p. 215.

[68] Soltanto nel 1489 si attua un tentativo, relativamente fallito, di introdurre l'osservanza nel napoletano: A. D'AMATO, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel Napoletano per opera della Congregazione Lombarda, 1489-1501*, in «AFP», XXVI, 1956, pp. 249-75; nel 1495 si istituisce ad opera del Savonarola la contrastata Congregazione di S. Marco che l'anno successivo verrà assorbita nella più ampia Congregazione tosco-romana: cfr. R. CREYTENS, *Les actes capitulaires de la Congrégation Tosco-Romaine O. P. (1496-1530)*, in «AFP», XL, 1970, pp. 125-230.

[69] A differenza dei francescani, che in seguito alla bolla «Ite vos» di Leone X del 1517, si scissero nei due rami distinti dei conventuali e degli osservanti, negli ordini agostiniano e carmelitano le Congregazioni osservanti mantennero la loro autonomia giuridica, pur dipendendo dal generale, per diversi secoli. Sul problema specifico v. R. GAVOTTO, *The General and the Congregations in the Order of St. Augustine*, in «AA», XXXV, 1972, pp. 305-72.

tani e serviti avevano costituito all'inizio del secolo XV movimenti di osservanza sulla base di un ritorno all'aspirazione eremitica con sede nelle colline toscane e anche in questo caso il movimento di riforma si era esteso particolarmente nell'Italia padana, dando vita alle due congregazioni mantovane dei Carmelitani e dei Serviti. Nell'ordine del Carmelo si assiste negli anni 1472-73 a una interessante iniziativa del Priore Generale di contrastare l'espansione della congregazione e al tempo stesso di favorire la riforma dell'intero ordine agendo sulla divisione territoriale dei conventi: si attua cioè una ristrutturazione delle province tendente a far coincidere la giurisdizione provinciale con il territorio degli stati regionali e si pongono così i conventi sotto il patronato statale rendendo più difficile il passaggio ad una congregazione super-regionale. Ciò appare con evidenza nel caso della creazione della provincia veneta ottenuta dallo smembramento e dall'aggregazione di conventi precedentemente appartenenti alle circoscrizioni di Bologna e Lombardia con l'aggiunta del convento di Brescia già unito alla congregazione mantovana [70].

All'espansione degli ordini religiosi maschili fa riscontro alla fine del secolo XV un analogo aumento numerico dei monasteri femminili, specialmente di quelli appartenenti ai mendicanti, che si arricchiscono di numerose nuove fondazioni beneficiando del persistente stato di crisi dell'ordine benedettino [71] e del costante incremento demografico della seconda metà del secolo XV. Il generale aumento della popolazione europea nel Quattrocento, già indicato da Chaunu come uno degli elementi strutturali

[70] Cfr. L. SAGGI, *La congregazione mantovana dei Carmelitani*, cit., pp. 93-97.

[71] Il dato, costante nelle diverse realtà cittadine, è verificato quantitativamente per Bologna: G. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia patria per le provincie di Romagna», NS, XXIV, 1973, pp. 133-224; ma v. anche per Milano: E. CATTANEO, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi*, in *Storia di Milano*, Fondazione Treccani degli Alfieri per la storia di Milano, IX: *L'epoca di Carlo V (1535-1559)*, Milano 1961, pp. 574-662, particolarmente pp. 604-10; 616-21; 628-29; 632-37.

dei «tempi delle riforme», viene particolarmente posto in connessione con l'aumento nello stesso periodo delle istituzioni religiose femminili [72]. E non c'è dubbio che espressioni come quelle con cui Bartolomeo Caprioli il 3 marzo 1470 propone al Consiglio cittadino di Brescia l'istituzione del nuovo monastero di Santa Croce non lasciano dubbi sulla stretta correlazione tra pressione demografica e sviluppo dei nuovi monasteri: «Multi cives nostri habent filias et sorores quae religionem professae sunt, et aliquod devotum monasterium monialium intrare cupiunt, sed modo non reperiunt, cum omnia monasteria nostra repleta sint» [73]. Non si fa qui, come in altri casi, questione di istituti riformati o in stato di decadenza disciplinare, ma si indica una situazione di saturazione cui è necessario rispondere con nuove fondazioni. Per quanto attiene i monasteri femminili tuttavia occorre tenere presente che lo sviluppo istituzionale non è solo favorito dall'aumento demografico del secondo Quattrocento ma è incrementato dalla crisi economico-sociale che colpisce particolarmente l'area settentrionale della penisola nel periodo delle guerre d'Italia [74]. Correlazioni tra crisi sociale e aumento del reclutamento monastico sono ri-

[72] Particolarmente rilevante è l'incremento delle istituzioni religiose femminili a Firenze, che passano dalle 30 unità del 1470 alle 56 del 1552, mentre a Bologna l'incremento, pur notevole, è decisamente inferiore: si hanno infatti 20 monasteri nel 1490 e 27 nel 1550. Per Firenze v. R. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age: Les religieuses de Florence*, in «Annales ESC», XXVII, 1972, pp. 1329-50.

[73] A. CISTELLINI, *La vita religiosa nel Quattrocento*, in *Storia di Brescia*, II: *La dominazione veneta (1426-1575)*, Brescia 1963, p. 432.

[74] Correlazioni tra crisi economica, aumento delle doti matrimoniali e aumento delle istituzioni religiose femminili sono evidenziate da S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi nel Cinquecento modenese*, cit., pp. 180-81. Una proposta ecclesiastica volta ad aumentare le doti monastiche per scoraggiare la monacazione forzata è fieramente avversata da un esponente della nobiltà bolognese intorno alla metà del secolo XVI: M. FANTI, *Abiti e lavori delle monache di Bologna in una serie di disegni del secolo XVIII*, Bologna 1972, pp. 16-19. Il forte aumento della popolazione monastica si riscontra non soltanto nelle nuove fondazioni ma nell'accresciuto numero di professe per monastero: a Firenze il numero medio delle monache per ciascun monastero è di 32,8 nel 1478 e di 72,7 nel 1552: R. TREXLER, *Le célibat à la fin de Moyen Age*, cit., p. 1334.

scontrabili anche in periodi successivi [75] e sono chiari indicatori della funzione complementare delle istituzioni religiose femminili al sistema familiare della società di antico regime.

In parallelo all'incremento delle istituzioni monastiche claustrali si verifica una forte espansione dei terzi ordini regolari che rappresentano nello scorcio del secolo XV e nei primi decenni del successivo la vera novità istituzionale riguardante i movimenti religiosi femminili [76]. Il porre in rilievo l'elemento centralizzatore e gerarchico che accompagna le istituzioni dei terzi ordini regolari [77] non deve far disconoscere la funzione di interrelazione tra società religiosa e società civile che ancora questi istituti assolvono e la loro possibilità di intervento nel sociale prima del grande «renfermement» tridentino delle donne. Le terziarie domenicane e francescane sono anzi nei primi decenni del '500 al centro di una forte attività religiosa e culturale [78].

[75] Nonostante il provvedimento pontificio del «numero chiuso» già in vigore, la popolazione monastica femminile a Bologna aumenta vertiginosamente durante il periodo di grave carestia degli ultimi anni del Cinquecento: si passa da una percentuale del 10,5% di religiose in rapporto alla popolazione femminile del 1581 al 13,8% del 1595, al 12,5% del 1600, per tornare ai valori normali di 7-8% negli anni 20 del secolo XVII; una nuova impennata al 10,5% si ha nel 1631 in connessione con gli anni della peste. I valori sono desunti dai dati sulla popolazione bolognese forniti da A. BELLETTINI, *La popolazione di Bologna dal secolo XV all'unificazione*, Bologna 1961.

[76] Sul problema si sono avuti negli ultimi anni numerosi contributi; per brevità si rinvia alle due più recenti miscellanee e a contributi di aggiornamento bibliografico: *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale*, a cura di Mariano D'ALATRI, Roma 1980, e *Prime manifestazioni di vita comunitaria maschile e femminile nel movimento francescano della Penitenza (1215-1447)*, a cura di R. PAZZELLI e L. TEMPERINI; A. BENVENUTI PAPI, *Penitenza e penitenti in Toscana. Stato della questione e prospettive della ricerca*, in «Ricerche di Storia sociale e religiosa», XVII-XVIII, 1980, pp. 109-20 e G. CASAGRANDE, *Il movimento penitenziale nei secoli del basso medio-evo. Note su alcuni recenti contributi*, in «Benedectina», XXX, 1983, pp. 217-33.

[77] A. BENVENUTI PAPI, *Penitenza e Santità femminile in ambiente cateriniano e bernardiniano*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 865-75.

[78] G. ZARRI, *Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel*

Gli elementi strutturali sopra ricordati sottesi all'imponente movimento di nuove fondazioni rendono in parte ragione del continuo incremento di istituzioni religiose nel corso del Quattrocento: ma il movimento delle riforme, il loro espandersi e consolidarsi nelle regioni dell'Italia centro-settentrionale è strettamente legato al perdurare della tradizionale «religione cittadina» che negli Stati territoriali acquisisce dimensioni regionali ed è condizionata dall'adesione o meno di gruppi e ceti ai movimenti dell'osservanza.

3. Il movimento osservante si presenta, sulla scia della prima impiantazione degli ordini mendicanti, come fenomeno cittadino, anche se alla fine del secolo XV raggiunge i centri minori e inizia una penetrazione in zone prive di precedenti insediamenti. Le riforme benedettine e canonicali, essendo volte al recupero degli antichi istituti, non danno luogo a nuove fondazioni, eppure si presentano anch'esse come movimenti cittadini aggregando badie, priorati e canoniche poste nei maggiori centri urbani o nelle adiacenze di essi [79]. Le nuove fondazioni mendicanti si collocano invece ai margini della cinta muraria, nelle vicinanze delle porte o nell'immediato suburbio [80], a sot-

primo Cinquecento, in «Annali dell'Istituto Storico Italo-germanico in Trento», VI, 1980, pp. 371-445. Il ruolo che nella società cristiana svolgono ancora nel Cinquecento istituzioni associative femminili come quella delle Orsoline, venute a mancare nel mondo protestante è rilevato da N. ZEMON DAVIS, *Society and Culture in Early Modern France. Eight Essays,* Stanford (Cal.) 1975, p. 92, trad. ital. *Donne di città e mutamento religioso,* in *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento,* Torino 1980, pp. 117-18.

[79] Si vedano in particolare le aggregazioni a Santa Giustina, prevalentemente costituite da monasteri cittadini, e l'espansione della congregazione olivetana in cenobi assai vicini alla città o interni ad essa: v. ad esempio A. SAMARITANI, *Gli olivetani nella società ferrarese del '400 tra estensi e movimenti di riforma,* in «AP», VI, 1981, pp. 75-145 e i saggi di V. CATTANA cit. alla nota 55.

[80] La posizione «extra» o «prope circlam» è indicata nell'elenco dei conventi osservanti edito dal Wadding (nota 61). Sugli insediamenti francescani osservanti in area lombarda e l'evoluzione architettonica delle loro chiese: A. SCOTTI, *Architetture dei Francescani in Lombardia. Problemi e indicazioni di ricerca,* in *Il Francescanesimo in Lombardia,* cit., pp. 247-51.

tolineare insieme la originaria ispirazione eremitica dei movimenti delle osservanze e la funzione simbolica di protezione della città. Se nella prima diffusione mendicante era presente una strategia di impiantazione urbana rilevabile nello schema tripartito individuato dal Guidoni, in cui i conventi mendicanti costituiscono i vertici di un triangolo avente come baricentro la piazza comunale o la cattedrale [81], le nuove fondazioni quattrocentesche si inseriscono, salvo rare eccezioni, in un tessuto urbano ormai cristallizzato. La soluzione extra-muraria poteva essere in taluni casi scelta obbligata, come del resto era già avvenuto precedentemente per vari conventi di fondazione duecentesca: mancanza di spazi urbani, minori costi dei terreni, ma al tempo stesso vicinanza alla città e continuo rapporto con la popolazione per la predicazione e la *cura animarum* [82]; tuttavia non si può disconoscere la funzione magico-sacrale delle porte e il valore intercessorio affidato a immagini e edifici sacri posti nelle immediate adiacenze di queste. La deliberazione assunta nel 1430 dal consiglio comunale di Brescia di far dipingere su tutte le porte della città l'immagine del crocifisso, della Vergine e dei protettori santi Faustino e Giovita [83] è espressione significativa del riconoscimento del ruolo simbolico della porta come luogo di accesso di eventuali pericoli per la pace e il benessere della città. Del resto la stessa predicazione francescana presentava la città come luogo conteso, assediato dai demoni e protetto dagli angeli; lo stesso Bernardino, nel tracciare uno schema allegorico di Siena, indicava la città come avente forma quadrata e come fornita di quattro porte difese dalle virtù cardinali e dagli

[81] E. GUIDONI, *Città e ordini mendicanti*, cit., pp. 86-103; S. FARINA, *I conventi mendicanti nel tessuto urbanistico di Bologna*, in «Storia della città», III, fasc. 9, 1978, pp. 56-61; G. INGA, *Gli insediamenti mendicanti a Cortona*, «ibidem», pp. 44-55.

[82] E. GUIDONI, *Città e ordini mendicanti*, cit., pp. 78-79; A. BENVENUTI PAPI, *L'impianto mendicante in Firenze. Un problema aperto*, in «MEFRM», LXXXIX, 1977, pp. 597-608.

[83] A. CISTELLINI, *La vita religiosa nel Quattrocento*, cit., p. 401.

angeli [84]. Gli edifici sacri posti alle porte della città dovevano quindi assumere un preciso significato protettivo e intercessorio, tanto più quando essi erano rappresentati da conventi osservanti o, come in molti casi, da monasteri femminili [85]. Numerose sono infatti le testimonianze del valore intercessorio in favore della città attribuito alle preghiere delle monache [86].

Certo l'ubicazione extra-muraria dei conventi osservanti non impedisce che per motivi di predicazione e di cura delle anime alcuni gruppi riformati attivassero anche dipendenze cittadine che, come a Milano [87], avrebbero poi dato luogo a una nuova fondazione entro le mura, oppu-

[84] M. BERTAGNA, *Gli aspetti sacri di Siena nelle «Prediche volgari» di San Bernardino*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 359-71 che cita la predica del 16 agosto 1427; ma v. soprattutto la conferenza tenuta da C. Del Corno a Bologna il 6-5-1984 su «La città nella predicazione francescana del '400», in corso di stampa.

[85] Sulla collocazione di monasteri femminili, santuari o immagini sacre presso le porte le testimonianze sono molteplici: per Bologna, oltre il mio saggio sui monasteri femminili, v. G. RICCI, *Bologna*, (Le città nella storia d'Italia, a cura di C. De Seta), Bari 1980, p. 69; per Modena, S. PEYRONEL RAMBALDI, *Speranze e crisi*, cit., p. 164; per Firenze, R. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age*, cit., p. 1332.

[86] «Et in eo adsunt fere semper centum sorores et ultra, et vivunt parcissime et maxima cum honestate... et aliquando crediderim harum preces, iunctis etiam aliarum Monialium precibus, civitatem hanc a multis procellis servatam, Dei misericordia, fuisse». Così si esprime il cancelliere vescovile di Parma alla metà del secolo XVI riferendosi al monastero osservante delle Grazie: A. SCHIAVI, *La diocesi di Parma. Studio storico documentario espositivo riassuntivo*, vol. II, Parma 1940, p. 148; analogo concetto è sotteso all'ordine impartito nel 1505 da Gianfrancesco Gonzaga ai priori dei maggiori conventi mantovani di far pregare «le madri» del loro ordine per la salute del figlio: G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane: le pie consigliere dei principi*, in *Il rinascimento nelle corti padane*, cit., pp. 211. Esplicita è anche la testimonianza di Vespasiano da Bisticci riferita a Federico da Montefeltro: «Era in Urbino un santissimo luogo di donne rinchiuse, dove erano circa a sessanta donne murate: e il monistero fece fare la sua signoria, per confortarle nel buono proposito loro... Questo monistero e tutti i frati mendicanti d'Osservanza erano provveduti del bisogno loro... Aveva grandissima fede nelle orazioni di queste santissime donne» cit. da F. UGOLINI, *Storia dei conti e duchi d'Urbino*, vol. II, Firenze 1859, pp. 9-10; v. inoltre nota 89.

[87] Cfr. E. CATTANEO, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 612-13 e 624.

re che questo tipo di collocazione «extra circlam» si rivelasse particolarmente pericoloso durante gli eventi bellici, come quelli frequenti del lungo periodo delle guerre d'Italia, e fosse quindi destinato a subire mutamenti e trasformazioni [88]; ma non c'è dubbio che per lungo tempo l'ubicazione extramuraria dei conventi osservanti assume rilevanze non valutabili nella sola sfera economico-sociale o di promozione dello sviluppo urbano.

Nel corso del Quattrocento tutte le città si arricchiscono di nuove fondazioni, ma i più importanti insediamenti avvengono nelle capitali degli stati territoriali per l'impulso diretto dei principi che promuovono l'erezione di chiese e monasteri sottolineandone il valore di *patronage* spirituale nei confronti delle città: Michele Savonarola esalta Borso d'Este per l'aiuto prestato ai monasteri femminili del Corpus Domini e di Sant'Agostino in cui sono «uno centenaro e mezo de verzene che zorno e nocte pregano Idio per il bene di questa nostra cipta» [89] e Sabadino degli Arienti indica nella fondazione di chiese e

[88] È noto che anche in periodi precedenti monasteri e conventi extra-cittadini, soprattutto se posti in posizione elevata, potevano essere occupati dai nemici e trasformati in fortezze oppure dovevano essere distrutti o abbandonati per motivi di sicurezza. Assai significativa è la motivazione con cui i Dieci di Balia fanno impetrare per Giovanni de' Medici la commenda dell'abbazia di Coltibuono: «Doverai avere inteso la vacatione della Badia di Coltibuono. Tu sai come questo luogo è presso ai confini di Siena, e oltre a questo è come una fortezza, et ha intorno il procinto delle mura. Sicché per ogni rispetto la giudichiamo d'importanza, et desideriamo, per stare più collo animo quieto per tutti i casi che potessino addivenire, che questa abbadia non vada in mano di forestieri; ma che sia data a dei nostri cittadini...», (i Dieci di Balia all'oratore fiorentino a Roma Giovanni Lanfredino, 13 settembre 1488: ed. da F. Majnoni, *La Badia di Coltibuono. Storia di una proprietà*, Firenze 1981, p. 69). Per i numerosi mutamenti di sede dei monasteri fiorentini nel primo Cinquecento v. la rapida panoramica in *La comunità cristiana fiorentina e toscana nella dialettica religiosa del Cinquecento*, Catalogo della mostra «Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del Cinquecento», Firenze 1980, pp. 30-36. Per quanto attiene l'ubicazione dei monasteri femminili il Concilio di Trento ne proibirà la collocazione «extra circlam»: *COeD*, Conc. Trid. Sess. XXV, *De regularibus et monialibus*, cap. V, p. 754.

[89] C.M. Rosenberg, *'Per il bene di... nostra cipta': Borso d'Este and the Certosa of Ferrara*, in «Renaissance Quarterly», XXIX, 1976, p. 336.

monasteri il tratto più caratteristico della pietà del duca di Ferrara Ercole I [90]. Certo il patronato spirituale, oltre il sentimento dell'onore familiare, è la molla che induce anche il patriziato urbano a una gara di generosità nelle elemosine per costruzioni di cappelle, ampliamenti e ricostruzioni di chiese, tanto da far dire al Dominici che è più meritorio ricostruire «una chiesa guasta e abbandonata» con l'arme altrui piuttosto che dedicarsi a nuove fondazioni: «e l'arme d'altri aranno fama; e così il nome del patronaggio rimarrà pure ne' primi» [91]; ma la munificenza del principe può superare ogni aspettativa, specialmente nelle chiese da questi elette come mausolei. Espressione tipica della predilezione dei principi verso le osservanze è infatti la scelta che molti di questi fanno delle chiese da loro fondate come sedi della propria sepoltura [92]; analoga predilezione si riscontra nella fonda-

[90] *Art and life at the court of Ercole I d'Este: the «De triumphis religionis of Giovanni Sabadino degli Arienti»*, a cura di W. L. GUNDERSHEIMER, Genève 1972.

[91] Citato da C. FRUGONI, *Una lontana città. Sentimenti e immagini nel medioevo*, Torino 1983, p. 94.

[92] A Ferrara la devozione dei principi si distribuisce equamente tra domenicani e francescani: agli osservanti domenicani di Santa Maria degli Angeli affidano la propria sepoltura Niccolò III, Leonello e Ercole I, alla chiesa delle clarisse del Corpus Domini si indirizzano Eleonora d'Aragona, Alfonso I, Lucrezia Borgia ed altri, mentre Borso viene sepolto nella certosa da lui fondata (C. M. ROSENBERG, *'Per il bene di nostra ciptà'*, cit., pp. 331 e 335 e T. LOMBARDI, *Gli Estensi ed il Monastero del Corpus Domini di Ferrara*, Ferrara 1980). A Urbino Guidantonio da Montefeltro elegge la propria sepoltura nella piccola chiesa di San Donato attigua al convento francescano da lui istituito e Federico da Montefeltro vi farà costruire accanto la chiesa mausoleo di San Bernardino: Ph. MOREL, *Saint Bernardin, architeture et politique: San Bernardino d'Urbino*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 643-55. A Milano Gabriele Sforza, agostiniano e vescovo della città, lascerà la propria eredità, oltre che il proprio corpo, agli agostiniani osservanti: M. L. GATTI PETER, *Umanesimo a Milano. L'osservanza agostiniana all'Incoronata*, Milano 1980, p. 157. Il caso bolognese fa eccezione alla predilezione dei principi per le chiese degli ordini osservanti come sedi della propria sepoltura. I Bentivoglio erigono infatti le proprie tombe e la cappella di famiglia nella chiesa degli agostiniani conventuali di San Giacomo; ma ciò deve porsi in rapporto con l'ubicazione del convento contiguo alla chiesa di S. Cecilia, parrocchia dei Bentivoglio, e sulla medesima strada San Donato ove sorge il palazzo della famiglia dominante, che inserisce così le due chiese

zione di monasteri osservanti da parte di giovani donne o vedove appartenenti a famiglie principesche [93].

Se a una sorta di *patronage* spirituale sulla città deve ricondursi la motivazione ideologica con cui più frequentemente i principi giustificano il loro favore alle religioni osservanti, ciò non vale a spiegare l'esclusione da essi operata nei confronti di alcune osservanze e il privilegio riservato ad altre. Sulle motivazioni economico-sociali e politiche che muovono le riforme dei principi nei confronti degli ordini religiosi non sono possibili allo stato

nel circuito di un imponente raccordo tra il centro cittadino e il palazzo signorile: *Il tempio di San Giacomo Maggiore in Bologna. Studi sulla storia e le opere d'arte. Regesto documentario,* Bologna 1967 e G. ZARRI, *L'altra Cecilia: Elena Duglioli Dall'Olio (1472-1520),* in *Indagini per un dipinto. La Santa Cecilia di Raffaello,* a cura di A. EMILIANI, Bologna 1983, pp. 81-118 e anche in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale,* a cura di S. BOESCH GAJANO - L. SEBASTIANI, L'Aquila-Roma 1984, pp. 573-613.

[93] In particolare la predilezione delle famiglie principesche sembra riversarsi verso la regola delle clarisse, come probabile riverbero della fama degli osservanti francescani; si costituiscono così, quasi per gemmazione, i monasteri del Corpus Domini di Mantova, patrocinato da Paola Malatesta (C. CENCI, *I Gonzaga e i Frati Minori dal 1365 al 1430,* in «AFH», LVIII, 1965, pp. 3-47 e 201-79); quello di Ferrara, patrocinato da Verde de' Pii e istituito da Taddea Pio (A. SAMARITANI, *Ailisia de Baldo e le correnti riformatrici femminili di Ferrara nella prima metà del secolo XV,* in «Atti e memorie della Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria», s. III, XIII, 1973, pp. 91-156; T. LOMBARDI, *I Francescani a Ferrara,* IV: *I monasteri delle clarisse,* Bologna 1975, pp. 63-277; dello stesso, *Gli Estensi e il Monastero del Corpus Domini di Ferrara,* Ferrara 1980); quello di Bologna fondato per volontà dei Bentivoglio dalla clarissa ferrarese Caterina de' Vigri (S. SPANO', *Per uno studio su Caterina da Bologna,* in «Studi medievali», s. III, XII, 1971, pp. 713-59; della stessa, *La canonizzazione di Caterina de' Vigri: un problema cittadino nella Bologna del Seicento,* in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali,* cit., pp. 719-33); quello di Santa Chiara eretto a Carpi da Camilla, figlia di Giberto II Pio (L. LUGLI RIMONDI, *Donne della famiglia Pio,* in «Memorie storiche e documenti sulla città e sull'antico principato di Carpi», XII, 1951, pp. 65-86 e G. ZARRI, *La proprietà ecclesiastica a Carpi,* cit., p. 512). Elisabetta, figlia di Federico da Montefeltro e vedova di Roberto Malatesta fonda il monastero di Santa Chiara di Urbino (F. UGOLINI, *Storia dei conti e duchi d'Urbino,* cit., p. 27) e qui professa Camilla Battista Varano prima di fondare un nuovo monastero di Santa Chiara nel principato paterno di Camerino ed essere successivamente inviata a Fermo per una nuova fondazione (G. BOCCANERA, *L'osservanza e la beata Camilla Battista da Varano, 1458-1524,* in «Picenum seraphicum», XII, 1975, pp. 138-59).

attuale delle ricerche che alcune ipotesi.

Occorre anzitutto ribadire la scarsa adesione dei principi alle riforme dell'ordine benedettino, anzi l'opposizione aperta nei confronti della congregazione di Santa Giustina: se Federico da Montefeltro chiede l'aggregazione ai beni spirituali di questa ma non la introduce nelle terre del suo ducato [94], Rinaldo d'Este proibisce esplicitamente che l'abbazia di Pomposa, di cui è commendatario, venga in futuro unita alla congregazione padovana [95]. I motivi di questa opposizione appaiono evidenti, se si escludono i timori, pur presenti in diversi principi e città, di una influenza politica veneziana [96], considerando la soppressione del regime commendatario operato da Santa Giustina. Il sistema della commenda è infatti funzionale alla politica dei principi per motivi economici e clientelari ed essi sono disposti a rinunciarvi soltanto in funzione di interessi politici superiori [97]. Il mantenimento della com-

[94] G. ZARRI, *Le istituzioni ecclesiastiche nel ducato di Urbino*, in corso di stampa.

[95] A. SAMARITANI, *I metodi di visita monastica e pastorale dell'abbazia di Pomposa nei secoli XIV-XVII*, in «Analecta ferrariensia», II, 1972, p. 185, ove si dà il regesto delle costituzioni di Rinaldo d'Este del 1462 in cui si proibisce di ricevere a Pomposa monaci di Santa Giustina e di Monteoliveto.

[96] Cfr. L. NOVELLI, *La badia del Monte prima e durante il passaggio nella Congregazione di S. Giustina di Padova*, in «Benedectina», XV, 1968, pp. 240-86, particolarmente pp. 264-68, che illustra le difficoltà incontrate dalla Congregazione per venire in possesso dell'abbazia concessa ad essa da Martino V e saldamente tenuta dal commendatario con l'appoggio di Carlo Malatesta timoroso dell'ingerenza veneziana.

[97] Nel caso di Pomposa gli estensi rinunceranno nel 1491 alla commenda aggregando l'abbazia a Santa Giustina ed erigendo nella chiesa una prepositura di giuspatronato ducale il cui rettore aveva diritto alla nomina di 4 benefici parrocchiali (A. OSTOJA, *Vicende della commenda pomposiana in relazione al piano di assorbimento della signoria estense*, in «AP», I, 1965, pp. 195-208). A Carpi Alberto III Pio rinuncia alla commenda della pieve, di pertinenza della propria famiglia, per costituire una collegiata che possa consentire degno sostentamento al clero carpigiano e dissuaderlo dall'assumere prebende fuori dello stato (G. ZARRI, *La proprietà ecclesiastica a Carpi*, cit., pp. 506-7). Analoghe iniziative di costituzione di chiese patronali o collegiate di cui si richiede il privilegio di giurisdizione *nullius* sono perseguite da numerosi signori o feudatari dell'Italia padana, come ha recentemente messo in luce G. CHITTOLINI, *Note su benefici rurali*, cit., pp. 461-68.

menda non significa però necessariamente disinteresse per il ripristino della vita religiosa. Troppo a lungo si è visto nel regime commendatario la causa principale della crisi dell'ordine benedettino nei secoli XIV-XV; in realtà la commenda è conseguenza di un sistema già minato dalla mancanza di reclutamento [98], segno evidente che l'ordine benedettino non risponde più alle istanze religiose e sociali della civiltà comunale; lo scarso numero di monaci non consente di officiare le chiese dipendenti dai monasteri continuando a condurre vita cenobitica, né la riduzione dei conversi permette una adeguata conduzione della proprietà terriera rendendo spesso inevitabile l'allivellazione dei beni monastici [99]. È vero che il ritorno a un ordinato vivere religioso e ad una economia fiorente in diversi monasteri passati a congregazioni osservanti indica una possibilità di riaggregazione dell'ordine benedettino, ma non c'è dubbio che nel corso del secolo XV i rapporti degli enti monastici con la società e gli stessi sistemi di conduzione agraria si sono profondamente modificati [100]. L'opposizione ad un ripristino economico dei grandi complessi monastici, del resto, non viene soltanto dai principi ma dall'ampio e variegato ceto dei livellari, spesso costituito da nobili o «cives» [101] che si sentono maggiormente tutelati dalla presenza di un commendatario,

[98] La inesorabile diminuzione del numero dei monaci tra Tre e Quattrocento è sottolineata da C. PIANA, *I monasteri maschili benedettini*, cit., p. 307. Si deve notare inoltre che l'assegnazione di una abbazia in commenda è quasi sempre giustificata dal numero scarsissimo di monaci.

[99] Cfr. A. FRANCESCHINI, *Istituzioni benedettine in diocesi di Ferrara (sec. X-XV)*, in «AP», VI, 1981, pp. 7-73, particolarmente, pp. 65-73.

[100] Cfr. A. STELLA, *Bonifiche benedettine e precapitalismo veneto tra Cinque e Seicento*, in *San Benedetto e otto secoli (XII-XIX) di vita monastica nel padovano*, Padova 1980, pp. 171-93 e G. DE SANDRE GASPARINI, *Contadini, chiesa, confraternita in un paese veneto di bonifica. Villa del Bosco nel Quattrocento*, Padova 1979.

[101] Un'analisi sui 309 livellari di Praglia nel 1477 consente di individuare diverse categorie di enfiteuti nei confronti dei quali l'abbazia può esercitare pressioni diverse per il recupero dei beni monastici: F. FASULO, *Livelli e livellari del monastero di Praglia tra '400 e '500. Primi risultati di una ricerca*, in *San Benedetto e otto secoli*, cit., pp. 113-49.

meno interessato dei monaci al recupero degli antichi diritti enfiteutici dell'ente ecclesiastico [102]. Il mantenimento del regime commendatario inoltre non implica necessariamente il decadimento della disciplina monastica. In accordo con la politica di ripristino della vita religiosa operata dai principi, l'assegnazione della commenda è spesso accompagnata dalla creazione di una «mensa abbaziale» che garantisca ai monaci la vita regolare ed è talvolta occasione di rinnovamento della vita religiosa [103]. Ove poi si individui da parte dei principi, come nel caso di Milano, l'opportunità di creare una congregazione osservante di carattere locale, gli stessi commendatari sono presumibilmente invitati a cedere i propri diritti [104]. In ultima analisi, se il prevalente interesse del principe al mantenimento del regime commendatizio può rendere ragione della relativamente scarsa adesione ai movimenti delle osservanze benedettine e canonicali nel corso del secolo XV, il sistema della commenda non può essere addotto come motivo principale della perdurante crisi degli ordini monastici tradizionali.

[102] Oltre al caso di Praglia sopra citato, anche a Bologna e Ferrara, in concomitanza con l'ingresso delle due abbazie di San Procolo e San Giorgio in una congregazione osservante, si prospettano conflittualità e contese tra enti monastici e enfiteuti per il recupero dei beni o l'esazione dei canoni enfiteutici: M. FANTI, *San Procolo. Una parrocchia di Bologna*, cit., pp. 112-21 e A. SAMARITANI, *Gli olivetani nella società ferrarese*, cit., pp. 100-02. Ma si danno anche casi in cui il commendatario stesso inizia una politica di ripristino economico e di recupero dei beni usurpati, come fa il Bessarione nelle abbazie di Fonte Avellana e di Castel Durante: A. GIBELLI, *Monografia dell'antico monastero di S. Croce di Fonte Avellana. I suoi priori ed abbati*, Faenza 1895, pp. 203-07 e E. ROSSI, *Memorie ecclesiastiche di Urbania*, vol. I, Urbania 1936, pp. 50-57.

[103] Una ripresa della vita religiosa pur in regime commendatario si riscontra, ad esempio, a Fonte Avellana e a Pomposa (v. note 102 e 95); a Milano nella abbazia di S. Maria di Roveniano o Chiaravalle, concessa in commenda ad Ascanio Sforza ancora fanciullo purché si riformi, e a S. Vittore (E. CATTANEO, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., pp. 598-9 e 595); a Bologna in S. Stefano durante le commende di Giuliano della Rovere e Giovanni de' Medici (M. FANTI, *Santo Stefano di Bologna*, in *Monasteri benedettini in Emilia Romagna*, Milano 1980, p. 151). V. inoltre G. PENCO, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, in *Riforma della chiesa*, cit., pp. 3-41, part. p. 6.

[104] V. più avanti, nota 136.

Non univoche appaiono le motivazioni dell'adesione dei principi ai movimenti di osservanza degli ordini mendicanti. Certamente l'impatto dirompente e il successo popolare della predicazione bernardiniana, l'opera di pacificazione conseguita nelle città ove instancabilmente Bernardino da Siena consuma il proprio ministero itinerante, il messaggio di restaurazione morale condotto su linee tradizionali contro i ricorrenti motivi ispiratori del fraticellismo giocano a favore di una pronta adesione al movimento di osservanza francescana da parte di municipalità, nobili e principi che si adoperano per dare accoglienza alla riforma [105]. La spontanea adesione al movimento, inoltre, si rafforza per l'esplicita volontà di Bernardino di porsi sotto la protezione dei principi riconoscendo loro una autorità specifica anche nella promozione dell'attività pastorale [106]. La stessa capacità degli osservanti francescani di cogliere le istanze di una società in trasformazione e di impegnarsi nella realizzazione di opere sociali contribuisce a diffonderne la fama e a determinarne l'accoglienza [107]. Resta tuttavia vero che per i francescani come

[105] Sul favore popolare della predicazione bernardiniana è sempre interessante la testimonianza di Maffeo Vegio che vede nella immediata conversione il risultato di questa predicazione: «Currebant ad ecclesias instar formicarum ut vix sufficeret qui peccata eorum audientes purgarent, sanctisque et salubribus sacramentis reficerent...» (citato da E. CATTANEO, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 623). V. inoltre G. MICCOLI, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per una interpretazione complessiva*, in *Bernardino predicatore*, cit., pp. 11-37; Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, *ibidem*, pp. 41-70; A.L. FISHER, *San Bernardino e la morale moderna dei laici: i capitoli di una compagnia di San Bernardino e di Santa Caterina d'Alessandria*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 451-76 e altri contributi del citato Simposio.

[106] L'appello ai principi è in S. BERNARDINI SENENSIS, *Opera omnia*, III: *Quadragesimale de evangelio aeterno*, vol. III, Ad Claras Aquas 1956, pp. 292-93 (citato da STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'«Osservanza» come problema dell'attività pastorale*, cit., p. 188).

[107] Su questo punto la bibliografia è vastissima, si segnalano perciò alcuni contributi particolarmente significativi che rinviano alle opere precedenti: J.C. MAIRE-VIGUER, *Bernardino et la vie citadine*, in *Bernardino predicatore*, cit., pp. 253-82; J. KIRSHNER, *Reading Bernardino's sermon on the public debt*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 547-622; P. PRODI, *La nascita dei Monti di Pietà:*

per gli altri ordini mendicanti l'appoggio delle autorità municipali o signorili non è sufficiente per indurre alle riforme gli antichi conventi. L'introduzione dell'osservanza si scontra con resistenze di gruppi o di ceti così forti da contrastare la volontà stessa dei superiori generali degli ordini e dei pontefici. Ed è forse proprio su questa capacità di opporre resistenza alle riforme che si misura la connessione degli ordini religiosi con la società: a La Verna i parenti dei francescani sventano un tentativo degli osservanti di introdurre le riforme aizzando contro questi ultimi i «villani e uomini bestiali» del monte; a Lucca la municipalità deve ricorrere a uno stratagemma per consentire agli osservanti di occupare un convento francescano [108]; a Firenze neppure Pio II può indurre i domenicani di Santa Maria Novella ad accogliere la riforma [109]. Motivo ricorrente di polemica da parte dei rappresentanti dei vecchi ordini contro gli osservanti è la pretesa di questi ultimi di occupare e «subripere» i loro conventi [110]; e non c'è dubbio che famiglie e confraternite

fra solidarismo cristiano e logica del profitto, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1982, pp. 211-24.

[108] DIONISIO PULINARI DA FIRENZE OFM, *Cronache dei Frati Minori della Provincia di Toscana secondo l'autografo d'Ognissanti,* ed. S. Mencherini, (Documenti francescani, I), Arezzo 1913, pp. 147 e 278.

[109] R. CREYTENS, *La déposition de maître Martial Auribelli O.P. par Pie II (1462)*, in «AFP», XLV, 1975, pp. 147-200, che chiarisce come il grave atto della deposizione del Maestro Generale non sia tanto dovuto alla sua opposizione alla costituzione della Congregazione Lombarda (su cui v. A. D'AMATO, *Vicende dell'osservanza nella Congregazione domenicana in Lombardia negli anni 1469-1472,* in «AFP», XV, 1945, pp. 52-101) quanto all'insuccesso ottenuto nella riforma di S. Maria Novella voluta dal pontefice nonostante la Signoria di Firenze si fosse schierata a sostegno del nobile convento cittadino. Quanto il convento domenicano fosse radicato nella società fiorentina lo provano le ripetute affermazioni di fra Simone da Cascina e del Caroli: «nulla enim nobilitatis familia fuit, que nostra in domo suos habere natos fuerit dedignata» (S. ORLANDI, *«Necrologio» di Santa Maria Novella,* vol. II, Firenze 1955, pp. 388 e 396). Conferma della afferenza alla chiesa domenicana di molte famiglie nobili fiorentine è la descrizione dell'edificio sacro, con la menzione delle famiglie patronali delle singole cappelle, anteriore al restauro vasariano del 1556 (*ibidem,* pp. 397-404).

[110] C. PIANA, *Scritti polemici fra Conventuali ed Osservanti a metà del '400 con la partecipazione dei giuristi secolari,* in «AFH», LXXI, 1978, pp. 339-405 e LXXII, 1979, pp. 37-105, la citazione è in LXXI, 1978, p. 348.

che ruotano attorno ai vecchi istituti sono solidali con i loro congiunti a rifiutare l'introduzione dell'osservanza, che suona come disapprovazione del precedente modo di vivere e hanno buon gioco a presentare gli osservanti come ribelli ai superiori del loro ordine e come ipocriti, apparentemente poveri ma ottimamente provvisti nel vivere e ben presto forniti di splendide chiese e conventi [111]. In realtà gli stessi promotori delle osservanze debbono a volte riconoscere che vi sono conventuali che conducono vita regolare; nonostante le polemiche, la lunga tensione tra osservanti e conventuali non può ridursi a una lotta tra buoni e cattivi [112] e il fallimento dell'osservanza come movimento di riforma indica che l'attaccamento ai vecchi ordini è determinato da pressioni sociali non circoscritte né superficiali. Studi specifici sul complesso degli ordini religiosi a livello cittadino potranno evidenziare se alla lotta per le riforme è sottesa una specifica dinamica politica e sociale; allo stato attuale delle ricerche è tuttavia legittimo ipotizzare che l'affermazione del movimento osservante risponda alla volontà dei principi e dei gruppi dirigenti cittadini di penetrare in centri culturali e di potere ormai cristallizzati o almeno di opporre a strutture già consolidate e appannaggio del più antico patriziato urbano comunità religiose più strettamente legate alla politica dei principi e delle oligarchie dominanti, aperte alle istanze religiose dei ceti emergenti [113]. Se da un lato infatti la rinnovata richiesta religiosa

[111] La polemica contro la presunta astinenza degli osservanti è riassunta nella cantilena: «Chi se vole bene impire la panza, si se fazza fra' dal observanza» («ibidem», LXXI, 1978, p. 358); qui pure le altre accuse dei conventuali agli osservanti sopra menzionate.

[112] Il tentativo di introdurre frati riformati nelle comunità conventuali dà luogo alla polemica tra buoni e cattivi: «se vocando bonos, fratres autem conventuales malos. Dico quod hoc tantum sufficit ad ostendendum quod ipsi mali sunt, eo quod se extollendo vituperant alios . . .» («ibidem», LXXI, 1978, p. 386).

[113] L'ipotesi potrà essere suffragata solo da ricerche specifiche a livello cittadino che possono essere favorite dalla pubblicazione, ancora circoscritta, dei libri di professione dei conventi e dai necrologi. Per Firenze si potrebbero già comparare la comunità conventuale di S. Maria Novella e quella osservante di S. Marco: per il primo convento, il necrologio

giustifica la fondazione di nuovi conventi, dall'altro non c'è dubbio che le nuove istituzioni sono tutte a favore del movimento osservante: uomini fedeli al principe di Milano compaiono tra i primi canonici di Fregionaia e tra i francescani osservanti e un condottiero del duca Francesco Sforza fornisce il terreno per la costruzione del convento osservante dei domenicani [114], mentre esponenti del patriziato veneto accompagnano la riforma dei monasteri e delle canoniche nelle città di terraferma appena conquistate [115]; poli religiosi e carismatici dell'*establishment* cittadino sono i monasteri che raccolgono vergini osservanti e in fama di santità [116]. Riprova della fiducia

pubblicato dall'Orlandi fino ai primi anni del '500 prosegue dal 1505 al 1665 in «Memorie domenicane», NS, n. II, 1980, pp. 219-324; per il secondo convento è pubblicato il libro delle professioni dal 1436 al 1476 in R. CREYTENS, *Sante Schiattesi OP disciple de S. Antonine de Florence*, in «AFP», XXVII, 1957, pp. 200-318 e lo stesso libro dal 1476 al 1504 in A. VERDE, *La congregazione di San Marco dell'ordine dei Frati Predicatori. Il «reale» della predicazione savonaroliana*, in «Memorie domenicane», NS, n. 14, 1983, pp. 151-237. Importante sarebbe anche un'analisi delle famiglie che eleggono la sepoltura nei diversi conventi: per S. Maria Novella v. C. C. CALZOLAI, *Il «Libro dei morti» di S. Maria Novella*, «ibidem», pp. 15-218.

[114] Per i canonici v. nota 30; per i francescani v. soprattutto Cristoforo da Monza, uno dei dodici cavalieri che costituivano la guardia del corpo di Filippo Maria Visconti, divenuto frate osservante e più volte vicario milanese: A. CALUFETTI, *I vicari provinciali dei Frati Minori* della *Regolare Osservanza di Milano dal 1428 al 1517*, in «AFH», LXXII, 1979, pp. 3-36; per l'osservanza domenicana a Milano E. CATTANEO, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 612 e W. TERNI DE GREGORY, *Il fondatore delle «Grazie» (e le sue avventure cremasche)*, in «Archivio storico lombardo», s. VIII, VII, 84, 1957, pp. 392-402.

[115] Nel 1488 il senato constata che tutti i benefici ecclesiastici di terraferma, maggiori e minori, sono in mano a nobili veneziani: C. CENCI, *Senato veneto: «probae» ai benefici ecclesiastici*, in C. PIANA - C. CENCI, *Promozioni agli ordini sacri a Bologna e alle dignità ecclesiastiche nel Veneto nei secoli XIV-XVI*, Firenze 1968, p. 325.

[116] Abituale è per il principe condurre gli ospiti illustri in visita a monasteri famosi per la presenza di carismatiche viventi come Lucia da Narni o preziose reliquie come il corpo di Caterina de' Vigri: G. ZARRI, *Pietà e profezia alle corti padane*, cit., p. 217 e *Corpus chronicorum bononiensium*, a cura di A. SORBELLI, RIS, t.° XVIII, P.I/IV, p. 551. Sull'adesione dei principi ai movimenti delle osservanze è poi significativo il fallimento del progetto di Sisto IV di riunire tutti i religiosi sotto la giurisdizione dei ministri generali, fallimento attribuito all'intervento dei principi secondo la frase messa in bocca al pontefice dal Wadding:

accordata ai nuovi ordini dai ceti dirigenti delle città e dai principi sono i grandi cicli di predicazione, la guida spirituale e la riforma dei monasteri femminili prevalentemente affidata ai religiosi osservanti [117].

Il favore popolare verso i nuovi istituti pare avere un momento iniziale di incertezza, corrispondente forse alla fase di impiantazione caratterizzata dalla presenza di religiosi forestieri, e si consolida di mano in mano che il nuovo istituto assume fisionomia più locale [118]. L'opposizione politica e sociale ai movimenti delle osservanze

«Ego putavi rem esse cum mendicis et pediculosis fratribus, non cum universis principibus» (citato in C. SCHMITT, voce *François (Ordre de Saint)*, in *Dictionnaire d'histoire et de Géographie ecclésiastiques*, XVIII, Paris 1977, col. 859).

[117] Sottolinea l'importanza dei cicli di predicazione per la religione cittadina: A. PROSPERI, *Intellettuali e chiesa*, cit., p. 175. Nel primo '400 Gian Francesco Gonzaga giunge a sospendere per diversi giorni l'esercizio della giustizia per consentire a tutti i cittadini di partecipare ai sermoni: C. CENCI, *I Gonzaga e i Frati Minori*, cit., p. 263. Elenchi dei predicatori della quaresima e dell'avvento come quello di S. Petronio rivelano che le religioni osservanti sono le quasi esclusive detentrici del pulpito cittadino: F. FILIPPINI, *San Petronio vescovo di Bologna. Storia e leggenda*, Bologna 1948, pp. 125-30. Sulla riforma e la guida spirituale dei monasteri femminili le testimonianze sono molteplici: dall'opera svolta dal canonico lateranense Matteo Bossi a Genova (M. BOSSI, *Recuperationes Fesulane*, Bologna, Plato de Benedictis, 1493, lettere n. 42 e n. 43, non comprese nell'edizione delle opere del 1615), all'azione dei domenicani osservanti milanesi (E. CATTANEO, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 613), all'intraprendenza dei domenicani e canonici regolari bolognesi nella riforma dei vecchi istituti (G. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna*, cit., pp. 160-62), per giungere all'intensa azione dei savonaroliani fiorentini nel primo Cinquecento (D. DI AGRESTI, *Sviluppi della riforma monastica savonaroliana*, Firenze 1980). Ancora nel 1521 a Milano ci si adopera per sottoporre agli osservanti anche i monasteri soggetti al vescovo: F. CHABOD, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino 1971, doc. I, pp. 377-79.

[118] A. SAMARITANI, *Gli olivetani nella società ferrarese*, cit., pp. 79-80, che nota come i movimenti osservanti non ricevano lasciti testamentari fino alla metà del secolo XV. Gli olivetani di S. Giorgio si radicano nella città a partire da questo periodo; fino al 1452 infatti si ha nell'abbazia un solo priore ferrarese, mentre dal 1453 al 1520 ve ne sono 24 su 52: cfr. V. CATTANA, *Cronotassi degli abati olivetani in S. Giorgio di Ferrara, S. Maria di Baura e S. Giorgio della Ghiara (poi S. Francesca Romana di Ferrara)*, in «AP», VI, 1981, pp. 163-83. V. inoltre A. SAMARITANI, *Mentalità religiosa nell'ora del testamento in una città italiana: Ferrara, durante la temperie degli ordini mendicanti (sec. XIII-XIV)*, in «AP», VII, 1982, pp. 59-129, particolarmente pp. 98-103.

degli ordini mendicanti sembra concentrarsi, oltre che nelle corrispondenti sedi conventuali, nei monasteri benedettini. Occorrerà verificare se risponde ad un orientamento generalizzato la concentrazione negli ordini monastici del ceto nobiliare, di cui abbiamo alcuni esempi [119], e se la ripresa del culto per i santi patroni cittadini patrocinata nel secolo XV dai benedettini assuma il significato di richiamo alle antiche libertà cittadine in contrapposizione alla «religione del principe» [120]. Se già nel periodo comunale gli ordini mendicanti avevano sovrapposto ai patroni tradizionali i loro «santi novellini» [121], ora i movimenti osservanti trasferiscono ai principi il potere carismatico dei loro *leaders* appena canonizzati, come Bernardino e Caterina [122] e delle sante viventi contri-

[119] S. PEYRONEL, *I conventi maschili e il problema della predicazione nella Modena di Giovanni Morone*, in *Il rinascimento nelle corti padane*, cit., pp. 240-43; A. SAMARITANI, *Gli olivetani nella società ferrarese*, pp. 144-45; ma certo le posizioni al riguardo sono difficilmente generalizzabili essendo i diversi monasteri, specie quelli femminili, dominati da logiche familiari o di fazione; a Parma, ad esempio, il monastero benedettino di S. Paolo è riservato alle cittadine e ne sono escluse donne appartenenti alla nobiltà e alla feudalità: A. SCHIAVI, *La diocesi di Parma*, cit., p. 140.

[120] Sulla ripresa del culto per i patroni cittadini nei secoli XV e XVI si hanno esempi a Reggio Emilia, Ferrara e Bologna: A. PROSPERI, *Intellettuali e chiesa*, cit., pp. 173-74; A. SAMARITANI, *Gli olivetani nella società ferrarese*, cit., pp. 97-99 e M. TAGLIABUE, *L'anonima «Vita» latina di San Maurelio Martire vescovo di Ferrara e il «De inventione» di Matteo Ronto*, in «AP», VI, 1981, pp. 221-63. Per un eventuale significato di contrapposizione del culto dei santi patroni al culto e chiese più strettamente legati alle signorie v. R. C. TREXLER, *Ritual Behaviour in Renaissance Florence: the Setting*, in «Medievalia et Humanistica. Studies in Mediaeval and Renaissance Culture», N.S., n. 4, 1973, pp. 125-44; per Bologna, i contributi di C. PENUTI e G. ZARRI in *L'estasi di Santa Cecilia di Raffaello da Urbino nella Pinacoteca Nazionale di Bologna*, Catalogo della Mostra, Bologna 1983, pp. 21-38.

[121] C. FRUGONI, *Una lontana città*, cit., p. 103.

[122] Sempre più numerosi sono gli studi sull'iconografia bernardiniana e i repertori che documentano la rapida diffusione del suo culto: F. BISOGNI, *Per un census delle rappresentazioni di S. Bernardino da Siena nella pittura in Lombardia, Piemonte e Liguria fino agli inizi del Cinquecento*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 373-92; D. ARASSE, *Saint Bernardin ressemblant: la figure sous le portrait, ibidem*, pp. 311-32; T. LOMBARDI, *Presenza e culto di S. Bernardino da Siena nel ducato estense*, Ferrara 1981.

buendo ad alimentare quella immagine di *patronage* spirituale *nei confronti della città con cui i principi amano* farsi rappresentare.

La promozione delle osservanze da parte dei principi e degli stati territoriali implica anche, come si è detto, la possibilità o il tentativo di intervenire nella fase di formazione delle congregazioni osservanti per promuovere circoscrizioni di carattere locale. Una lettera di Borso d'Este agli anziani di Reggio Emilia illustra bene le intenzioni del principe di sottrarre i conventi domenicani del proprio stato alla vicaria osservante lombarda per dar vita a una congregazione separata e al tempo stesso costituisce una ulteriore prova della volontà del principe di presentare il *patronage* del movimento osservante come opera meritoria nei confronti della città: «Et respondemovi che se havemo facto instantia presso nostro Signore che quella observantia sia sotto cura del Generale del Ordine et non del Vicario Generale, lo havemo facto per molti digni et honesti rispecti. Et quella cura havemo preso per questo nostro qui da Belfiore, quale havemo tanto excellentemente fabricato, ornato et magnificato a laude de Dio, de nostra Dona et del Glorioso Messer San Dominico, per haverne contente et piacere spirituale et goderni quella benedetta observantia, cum fructo del anima nostra et de questo nostro populo de Ferrara, quella medema havemo preso per quello de Modena et per quello nostro de Regio, acio che tanto più quello nostro fidelissimo populo ni ricevesse consolatione, quanto meglio quello ordine et convento fusse riducto a più digni et excellenti termini. Et questo perché quello Vicario Generale male se accostava ale voglie nostre che sono state pero et sempre serano secondo Dio et come se conviene ad uno bono et catholico Signore» [123].

Il fallito tentativo del duca Borso di sottrarre i propri conventi alla potente congregazione lombarda è indice della complessità di problemi che tali realizzazioni com-

[123] C.M. ROSENBERG, *'Per il bene di ... nostra ciptà'*, cit., p. 338.

portano, ma è anche significativo di una tensione a promuovere osservanze di carattere locale che stati più potenti riescono ad attuare. Solo a scopo esemplificativo si possono ricordare le Congregazioni osservanti che hanno sede nei maggiori stati italiani.

Come nel corso del Quattrocento Venezia riesce ad estendere alla terraferma, controllando il clero secolare attraverso la nomina ai benefici ecclesiastici, una propria «chiesa veneta» [124], così la città di San Marco giunge ad attuare progressivamente una regionalizzazione del clero regolare. Non solo infatti fanno capo a Venezia le più volte citate congregazioni dei canonici secolari di San Giorgio in Alga e dei benedettini di Santa Giustina, ma nella stessa città e nel suo territorio trova amplissima diffusione la riforma dei canonici regolari di Fregionaia e a Venezia è posta una delle prime case dei canonici regolari di San Salvatore di Bologna, congregazione più circoscritta della precedente ma che ha origine dal medesimo ceppo culturale e religioso, in gran parte debitore al Barbo. Sempre in ambito benedettino, nel 1474 Venezia procurerà la scissione dei monasteri camaldolesi posti nel proprio stato e la creazione della congregazione di San Michele di Murano [125]. Se il tratto più originale della riforma regolare veneta è costituita dalle congregazioni benedettine e canonicali, anche le altre osservanze vengono favorite: è del 1430 una imposizione di tasse al clero dello stato da cui vengono esentati soltanto i conventi osservanti [126]. I francescani riformati, dopo essersi insediati a San Francesco alla Vigna, costituiscono la vicaria di Sant'Antonio e successivamente quella di Brescia,

[124] L. DONVITO, *La «religione cittadina» e le nuove prospettive sul Cinquecento religioso italiano,* in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX, 1983, pp. 431-74.

[125] G. PENCO, *Storia del monachesimo,* cit., p. 331.

[126] D.M. MONTAGNA, *I conventi di Brescia, Vicenza e Cremona e il decennio decisivo per la fondazione dell'Osservanza dei Servi (1430-1440), in Santa Maria di Monte Berico. Miscellanea storica,* I, a cura di D.M. MONTAGNA (Bibliotheca Servorum Veneta, I), Vicenza 1963, p. 120.

mentre gli agostiniani osservanti, staccandosi dalla provincia della Marca Tarvisina, danno vita nel 1436 alla congregazione di Monte Ortona, comprendente i conventi di Venezia, Padova, Cittadella, Olmo [127]. Anche i serviti avranno la propria osservanza in Santa Maria di Monte Berico presso Vicenza [128]. I carmelitani, invece, per sottrarre influenza alla incipiente congregazione mantovana, erigono nel 1473 la provincia di Venezia, a cui viene dato il titolo di osservante pur continuando a dipendere dal generale dell'ordine [129]. Gli osservanti domenicani, che avevano avuto in Venezia uno dei primi centri di riforma, non giungono a dar vita ad un raggruppamento di conventi locale e continuano a dipendere dall'unica congregazione lombarda, pur assumendo frequentemente in essa incarichi direttivi [130]; solo nel 1580, in un periodo di ristrutturazione delle circoscrizioni territoriali dell'ordine, si costituirà la Provincia Sancti Dominici Venetiarum [131].

Meno finalizzati alla costituzione di una chiesa regionale e invece proiettati a controllare i più vasti movimenti delle osservanze appaiono gli interventi dei duchi di Milano nei confronti degli ordini religiosi. Se Filippo Maria Visconti domina già saldamente il capitolo generale francescano riuscendo a imporre nel 1443, contro la volontà del papa, l'elezione del milanese Rusconi [132], e se altret-

127 T. SIMPOLO, *Storia dei Frati Minori della Provincia Veneta di San Francesco, I (1517-1800)*, Vicenza 1933, pp. 74-75; S. COLLODO, *Il convento di S. Francesco e l'osservanza francescana a Padova nel '400*, in *Riforma della chiesa*, cit., pp. 359-69; [E. ESTEBAN], *Catalogus conventuum O.E.S. Augustini*, cit., p. 43.

128 *Santa Maria di Monte Berico*, cit., pp. 113-51 e 181-217.

129 L. SAGGI, *La congregazione mantovana dei carmelitani*, cit., p. 96.

130 R. CREYTENS, *Les vicaires généraux de la Congrégation dominicaine de Lombardie (1459-1531)*, in «AFP», XXXII 1962, pp. 211-84.

131 S. L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, VI: *La «Provincia Sancti Dominici Venetiarum»*, in «AFP», XLII, 1972, pp. 137-66; V. ALCE, *La riforma dell'ordine domenicano nel '400 e nel primo '500 veneto*, in *Riforma della chiesa*, cit., pp. 333-43.

132 *Compendium chronicarum Ordinis FF. Minorum auctore Fr. Mariano*

tanto tenta di fare nel 1475 Galeazzo Maria Sforza [133], incontrastata appare l'influenza esercitata dai duchi sulle congregazioni lombarde degli ordini mendicanti. Non solo infatti la presenza milanese è pressoché continua nella direzione dell'osservanza francescana, la congregazione che maggiormente rispecchia l'impianto territoriale dello stato di Milano [134], ma è assai forte anche nell'osservanza domenicana la cui direzione è condivisa principalmente con Venezia. Assai potente si prospetta inoltre la Congregazione lombarda degli agostiniani, con sede a Cremona, appoggiata dal duca di Milano particolarmente nel periodo dell'episcopato dell'agostiniano Gabriele Sforza [135].

Per iniziativa di Ludovico il Moro si costituisce infine nel 1497 la congregazione cistercense di San Bernardo, nata dall'accordo con i monaci fiorentini di Settimiano, la cui costituzione deve iscriversi nel rinnovato clima di riforme della Firenze savonaroliana e post-laurenziana [136].

Pronta ad accogliere i movimenti di rinnovamento religioso dei diversi ordini fin dal primo Quattrocento, la Firenze medicea non si fa promotrice di congregazioni

de Florentia, ed. T. Domenichelli — M. Bihl — B. Bughetti, in «AFH», IV, 1911, pp. 122-23: «Cum Papa audisset Ministrum Conventualem et non Osbervantem electum indignatus confirmavit dictum Ministrum, ne de cetero contra se ducam Mediolani ad iram provocaret, si Generalem Mediolanensem renueret».

133 G. Franceschini, *Le relazioni tra i Principi e la Chiesa nello Stato d'Urbino nei secoli XIV e XV*, in «Studia Picena», XXVIII 1960, pp. 150-52.

134 A. Calufetti, *I vicari provinciali della Provincia dei Frati Minori della Regolare Osservanza di Milano*, cit., pp. 3-36.

135 A Gabriele Sforza si deve, come si è detto, il maggiore contributo per l'erezione della chiesa dell'Incoronata (v. nota 92). Per i rapporti privilegiati degli Sforza con religiosi agostiniani anche in funzione diplomatica v. R. Maiocchi - N. Casacca, *Codex diplomaticus Ord. E. S. Augustini Papiae. II (ab anno 1401 ad annum 1500)*, Papiae, C. Rossetti, 1906, p. 98 e W. Terni de Gregory, *Fra Agostino da Crema agente sforzesco*, Crema 1950.

136 V. Cattana, *Per la storia della Provincia lombarda della Congregazione cistercense di S. Bernardo in Italia*, in «Cîteaux», XXXII, 1981, pp. 129-53 e P. Zakar, voce *Congregazione Cistercense di S. Bernardo in Italia*, in *DIP*, II, Roma 1973, coll. 1536-38.

osservanti a carattere locale. I suoi conventi riformati, tranne i francescani, gravitano nell'orbita dei movimenti veneti e lombardi e le osservanze formatesi nel territorio fiorentino non paiono trovare il consenso del principe. Dopo aver provvisoriamente appoggiato la riforma di San Salvi sorta in ambito vallombrosano, Lorenzo de' Medici si oppone alla congregazione di Vallombrosa, eretta nel 1483 per riassorbire la scissione sansalvina, in quanto conduce alla soppressione del regime commendatario in alcune abbazie assegnate a Giovanni de' Medici [137]. Lo stesso Lorenzo favorisce l'unione dei cistercensi di Settimiano con i monaci di Milano riuscendo ad ottenere per il figlio Giovanni l'abbazia di Morimondo [138], ma la formazione della congregazione di San Bernardo sopra menzionata, che costringerà il commendatario alla rinuncia dei propri beni, si verificherà soltanto in un momento di forte debolezza politica dei Medici e in un clima di antagonismo dei milanesi nei confronti di Firenze che ha ottenuto la scissione dei conventi domenicani toscani dalla congregazione lombarda. Il periodo in cui la città toscana si farà promotrice di riforme a carattere locale coincide essenzialmente con il periodo savonaroliano in cui più chiaramente appare il complicato intreccio di spinte profetico-religiose e politiche sotteso alla promozione e all'affermazione dei movimenti delle osservanze. La congregazione di San Marco dei domenicani si rivela infatti strumento di ripristino del rigore morale in alcuni conventi toscani, ma anche mezzo di penetrazione politica in una Pisa che mal sopporta il dominio fiorentino [139]. La durata effimera della congregazione rispecchia inoltre i tempi di una stagione politica tanto intensa quanto breve, a cui si devono anche altri interventi riformatori più dettati dal-

[137] F. Majnoni, *La Badia a Coltibuono*, cit., pp. 66-71.

[138] *Ibidem*, p. 70.

[139] V. documenti pubblicati da A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a Girolamo Savonarola*, Firenze 1887, pp. 56-85, particolarmente p. 72; R. de Maio, *Savonarola e la Curia romana*, Roma 1969, p. 52; A. Verde, *La Congregazione di San Marco dell'ordine dei frati predicatori*, cit., pp. 151-237.

l'entusiasmo profetico che da un'accorta diplomazia [140]. A un interesse preciso della repubblica di spezzare l'unità della provincia francescana toscana per sottrarre i conventi fiorentini alla preminenza senese si colloca infine l'ambasceria del Machiavelli al capitolo generale di Carpi nel 1521 [141].

Firenze, nonostante la centralità nei movimenti di ritorno all'osservanza, non giunge dunque ad attuare un progetto organico di riforme a carattere territoriale, mentre entità statali minori mostrano maggiore iniziativa in questo senso e sono pronte ad accogliere movimenti fiorentini. Così, ad esempio, Genova si fa promotrice di osservanze locali benedettine e agostiniane [142] e Mantova diviene il centro di due forti congregazioni di origine toscana: l'osservanza carmelitana, nata alle Selve presso Firenze e trapiantata a Mantova da dove si diffonde in tutta la pianura padana, e l'osservanza dei Serviti. Più tarda è infine l'iniziativa del re di Napoli nei confronti delle congregazioni locali: è vero che nel Regno si sviluppano immediatamente le vicarie osservanti francescane e a Napoli si costituisce fin dal primo Quattrocento la congregazione agostiniana di Carbonara, ma soltanto nel 1489 Ferrante favorirà lo sviluppo di un'osservanza domenicana locale [143] ed entrerà apertamente nello schieramento politico volto ad ostacolare la costituzione della congregazione di San Marco [144]. Non privo di interesse a livello locale è tuttavia il movimento di osservanza che porterà

[140] Per l'intervento del Savonarola nella riforma dell'ordine di Vallombrosa v. R. DE MAIO, *Savonarola e la Curia romana*, cit., pp. 79-98.

[141] Z. LAZZERI, *Un'ambasceria di Niccolò Machiavelli al Capitolo generale di Carpi (1521)*, in «AFH», XVI, 1923, pp. 149-66.

[142] Oltre alla già citata Congregazione benedettina della Cervara, sorge a Genova una congregazione agostiniana: R. BRACCO, *La storia della Congregazione agostiniana di Genova di fra Maurizio Terzi OSA*, in «AA», XXXV, 1972, pp. 373-422 e V. G. TAVELLI, *Storia della Congregazione agostiniana di Genova*, in «AA», XLII, 1979, pp. 167-85.

[143] A. D'AMATO, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel napoletano per opera della Congregazione lombarda 1489-1501*, in «AFP», XXVI, 1956, pp. 249-75.

[144] R. DE MAIO, *Savonarola e la curia romana*, cit., pp. 43-44.

alla fondazione dei Minimi e che avrà sviluppo principalmente in area extra-italiana.

Mentre gli interventi dei principi e degli stati territoriali nei confronti delle congregazioni di osservanza rispondono al tentativo di inquadrare anche gli ordini religiosi in una sorta di religiosità regionale ove il principe, che già figura come il «dominus beneficiorum», si presenta anche come garante dell'osservanza, in ciò seguito dalla politica ecclesiastica delle oligarchie degli stati repubblicani, a istanze prettamente municipali rispondono invece gli interventi delle diverse città nei confronti della riforma dei monasteri femminili. Se nel corso del Quattrocento, in concomitanza con l'espandersi delle osservanze, si verifica una pressante richiesta agli ordini religiosi di provvedere alla guida spirituale delle monache, ben presto le città preferiranno darsi strutture proprie, talvolta istituzionalizzate in vere e proprie magistrature cittadine, per la riforma dei monasteri femminili [145]. E non è un caso che tali magistrature si realizzino nei primi decenni del Cinquecento, nel momento in cui alla crisi degli ordini religiosi tradizionali non fa ancora riscontro il rafforzamento delle chiese locali. Con un movimento di inversione rispetto a quanto era avvenuto nel secondo Quattrocento, dopo il concilio di Trento diventeranno pressanti le richieste delle città a sottrarre agli ordini religiosi la direzione dei monasteri per affidarli alla guida dei vescovi [146].

[145] I. GIULIANI, *Genesi e primo secolo di vita del Magistrato sopra monasteri (Venezia 1519-1620)*, in «Le Venezie francescane», XXVIII, 1961, pp. 42-68 e 81-105; A. D'ADDARIO, *Aspetti della controriforma a Firenze*, Roma 1972, pp. 134-43 e doc. 78, p. 480.

[146] Archivio di Stato, Bologna, *Ambasciata bolognese. Lettere del Senato all'ambasciatore bolognese a Roma*, vol. 16, 31 marzo 1582: «Ma in questo proposito et ragionamento di Monache non restaremo di dirvi con universale dispiacere di questa città sì per l'honore principalmente del Signor Dio, come del mondo, che s'intendono molti abusi et disordini poco honesti et di non poca importanza, in alcuni monasterii di monache governate et sottoposte a' Regolari che è necessario di provisione presentanea... che non si potria pensare altro hora di meglio che levarle a fatto dal governo et cura de' Regolari et darne carico all'Ordinario da la prudenza et virtù del quale non si può sperare se non ottimo governo...».

Si ricorrerà al municipalismo più acceso, fino alle accuse contro i frati «forestieri», per giustificare un ritorno a forme di controllo sugli istituti religiosi cittadini che non passano più attraverso il principe e le congregazioni di osservanza ma attraverso i vescovi e le strutture ecclesiastiche post-tridentine. Ormai tramontata la «religione cittadina» e appena decollata, se non forse nel caso dello stato veneziano, una estensione della stessa a livello regionale, la vita religiosa verrà incanalata su binari unificanti e centralizzatori, dove il tentativo, ben presto fallito, di mediare tra centralismo romano e particolarismo locale non verrà più lasciato alla iniziativa degli organismi statali ma troverà la sua sede istituzionale nell'archidiocesi e nel rinnovato impegno giuridico e amministrativo della stessa sancito dalla obbligatorietà dei concili provinciali.

Dal pulpito alla confessione. Modelli di comportamento religioso in Italia tra 1470 circa e 1520 circa

di *Roberto Rusconi*

1.1. Nel marzo 1515 vengono stampati a Venezia, per i tipi di Alessandro Bindoni, due opuscoletti di otto carte: la *Confessione del reverendo padre fra Hieronimo de Padoa de l'ordine de sancto Francesco de observantia* e la *Confessione del beato frate Jacomo de la Marcha de l'ordine de la observantia de san Francesco*[1]. Entrambi recano nel frontespizio un disegno a tratto, di fattura mediocre, che rappresenta, nello spazio antistante un'architettura ecclesiastica di gusto decisamente rinascimentale, sulla sinistra un frate mendicante (forse un frate minore), il quale dal pulpito posto all'esterno della chiesa si rivolge ad una folla di fedeli, uomini e donne, mentre sulla destra un altro frate, seduto, ascolta la confessione di un penitente accovacciato ai suoi piedi: altri uomini ritti attendono il loro turno[2].

Questa rappresentazione iconografica, la cui finalità, in opuscoletti destinati ad una larga diffusione tra laici devoti, consiste nel suggerire una organica concatenazione tra predicazione e confessione sacramentale, ha una precisa ascendenza nelle miniature che talora ornano l'inizio del *Tractatus de penitentia* nel *Decretum Gratiani*[3]: a

[1] V. Massena, prince d'Essling, *Les livres à figures vénitiens de la fin du XVe siècle et du commencement du XVIe*, Florence 1907-1914, nn. 1837 e 1839 (d'ora in poi Essling).

[2] Riprodotto *ibidem*, parte II, vol. I, p. 286; cfr. M. Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530*, vol. V, Milano 1942, fig. 294 (= n. 3383) (d'ora in poi Sander).

[3] Si veda la trattazione di A. Melnikas, *The Corpus of the Miniatures in the Manuscripts of Decretum Gratiani*, vol. III (Studia Gratiana XVIII), Roma 1975, pp. 1061-1084 e *plates* I-IV.

ciò si aggiunga che proprio questa iconografia ha anche la funzione di suggerire con immediatezza che al centro della pastorale tardomedioevale si trovano appunto i frati, i quali predicano in volgare ai fedeli ed ascoltano le confessioni dei loro peccati [4].

Con la lettera pontificia *Regimini universalis Ecclesie* di papa Sisto IV, del 7 febbraio 1474 (più nota con la significativa denominazione di *Mare magnum*, con riferimento all'immensità dei privilegi concessi ai religiosi), infatti, al tradizionale quasi-monopolio nella predicazione da parte dei frati mendicanti si associa il loro sostanziale affrancamento da ogni controllo anche in materia di amministrazione del sacramento della penitenza. In questo modo venivano sanzionate una prassi ed una disciplina che dureranno inalterate sino al concilio tridentino, malgrado le crescenti e reiterate proteste dell'episcopato riformatore [5].

[4] Si veda ad esempio la miniatura del Cod. Vat. Lat. 2492, f. 273r (riprodotta *ibidem*, fig. 16), risalente al 1340 circa: vale a dire al momento in cui la controversia in materia di ministero penitenziale, che opponeva il clero parrocchiale ai frati mendicanti, si è risolta a favore di questi ultimi, sia sul piano della pratica pastorale che della dottrina teologica. Per un commento a questa iconografia si veda R. RUSCONI, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle de modèles de comportement au XIIIe siècle*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome 1981, pp. 67-68; dello stesso, *I francescani e la confessione nel secolo XIII*, in *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200* (Atti dell'VIII Convegno della Società internazionale di Studi francescani. Assisi, 16-18 ottobre 1980), Assisi 1981, pp. 308-309.

[5] Il testo è edito in *Bullarium Franciscanum*, NS, III, ad Claras Aquas (Florentiae) 1949, n. 606. Per un inquadramento della normativa ecclesiastica in materia penitenziale, per questo volgere di anni, cfr. R. RUSCONI, *Manuali milanesi di confessione editi tra il 1474 ed il 1523*, in «Archivum franciscanum historicum», LXV, 1972, pp. 107 ss. e tra i testi ivi citati, C. UYTTENBROECK, *Le droit pénitentiel des religieux de Boniface VIII à Sixte IV*, in «Études franciscaines», XLVII, 1935, pp. 171-189 e 306-332; H. LIPPENS, *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec la droit coutoumier du clergé séculier, du Concile de Vienne à celui de Trente*, in «Archivum franciscanum historicum», XLVII, 1954, pp. 241-292.
Nel periodo successivo all'introduzione della stampa numerose volte i diversi ordini religiosi pubblicarono le raccolte dei loro «privilegi»: cfr. ad esempio Jean-Xavier LALO, *Les recueils des sources juridiques franci-*

1.2. Nel periodo compreso tra la metà del secolo XII e la metà del secolo XV si consolidano progressivamente i 'metodi' della pastorale tardomedioevale[6]. Essi ruotano intorno alla predicazione in volgare — formulata in base alle tecniche codificate nelle *artes praedicandi*[7] e spesso condotta servendosi di raccolte di sermoni — ed all'ascolto della confessione individuale dei fedeli — con l'ausilio di un nuovo strumento, le *summae de casibus* ed i manuali per i confessori[8]. Alla predicazione compete la

scaines (1502-1535). Description et analyse, Grottaferrata (Roma) 1981 (estratto da «Archivum franciscanum historicum», LXXIII, 1980, e LXXIV, 1981).

Tra i tanti episodi che si potrebbero riportare, a riprova dell'opposizione episcopale a questo estendersi della esenzione dei religiosi, ricordo la lettera indirizzata nel 1525 dal patriarca di Aquileia a Gian Matteo Giberti, in cui si lamentava di aver «legato le mani per li privilegi et mare magnum che hanno essi frati» (citato in A. Prosperi, *Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti*, in «Critica storica», III, 1965, p. 378, nota 8).

[6] L'espressione è di P. Michaud-Quantin, *Les méthodes de la pastorale du XIIIe au XVe siècle*, in *Methoden in Wissenschaft und Kunst des Mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia, 7), Berlin 1970, pp. 76-91.

[7] Per un recente quadro riassuntivo, cfr. J. J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento* (1974), tr. it. Napoli 1983, cap. VI, pp. 305-403. Un aggiornamento bibliografico è in C. Delcorno, *Rassegna di studi sulla predicazione medievale e umanistica (1970-1980)*, in «Lettere italiane», XXXIII, 1981, specie pp. 261-263.

[8] La migliore introduzione all'argomento rimane il saggio — bibliograficamente ormai invecchiato — di P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XIIe-XVIe siècles)* (Analecta Mediaevalia Namurcensia 13), Louvain-Lille-Montréal 1962, con ampie indicazioni relative alla storiografia precedente. La recente proposta di sistemazione del genere, avanzata da L. E. Boyle, forse un po' astratta, è nel volume *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation* (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études Médiévales. 2e Série, 5), Louvain-la-Neuve 1982, pp. 227-237.

Un'interessante raccolta di saggi in materia è apparsa di recente: Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983.

È necessario infine ricordare — perché direttamente attinente al periodo che ci interessa — il discusso volume di T. N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton (N. J.) 1977 (e dello stesso *The «Summa» for Confessors as an Instrument of Social Control*, in *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, edited by C. Trinkaus and H. Oberman, Leiden 1974, pp. 103-126 e 131-137).

funzione di proporre alla massa dei fedeli i modelli di comportamento da praticare, le dottrine da credere, le devozioni da coltivare: la recezione e la osservanza di queste indicazioni viene verificata mediante l'ascolto delle confessioni. Questi due momenti fondamentali del rapporto pastorale tra chierici e laici sono peraltro accomunati dal ricorso alla lingua volgare, per fare in modo che le prescrizioni religiose, formulate e trasmesse in latino, siano correttamente comprese, assimilate e rispettate dai laioi [9] (ed anche da quel clero curato che spesso è difficile distinguere, in questo periodo, dai fedeli che gli sono affidati, almeno sul piano sociologico e culturale) [10]. La stretta connessione tra predicazione e confessione appare con particolare evidenza nel periodo liturgico della quaresima, quando la predicazione quotidiana ricopre in sostanza un ruolo 'catechistico', vale a dire di preparazione all'adempimento del precetto ecclesiastico della confessione annuale e della comunione pasquale (sancito dal IV concilio del Laterano nel 1215) [11].

L'argomento da svolgere, come si vede, è particolarmente ampio, dal momento che, almeno in teoria, potrebbe inglobare quasi l'intera vita religiosa del tardo medio evo (e non solo italiano). Per questo motivo si farà ricorso ad una duplice delimitazione: in primo luogo, al centro dell'indagine non verrà posta la pratica reale (forse sarebbe più esatto definirla orale) della predicazione e della

[9] Si veda il recente volume di V. COLETTI, *Parole dal pulpito. Chiesa e movimenti religiosi tra latino e volgare*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983. Alcuni cenni in R. RUSCONI, *De la prédication à la confession*, cit., p. 85.

[10] Si veda il testo citato più oltre alla nota 61. Tra i tanti esempi possibili si pensi al processo modenese del 1517 nei confronti del parroco-incantatore don Guglielmo Campana citato in A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, a cura di P. ROSSI, Bari 1977, pp. 176 s. L'edizione del processo stesso è prevista nella collana «Fonti per la storia religiosa del '500», pubblicata dall'editore Olschki di Firenze.

[11] Cfr. N. BÉRIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in *Pratiques de la confession*, cit., pp. 73-93.

confessione [12], bensì il parallelo evolversi degli strumenti elaborati al loro servizio, sia dal punto di vista dell'evoluzione dei manuali latini, che da quello del loro progressivo volgarizzamento ad uso del clero curato e del laicato devoto; inoltre, ci si manterrà all'interno dell'arco cronologico che va grosso modo dal 1470 circa, vale a dire dal momento della prima diffusione dell'arte tipografica in Italia, al 1520 circa, quando le norme stabilite dal V concilio del Laterano nel 1517 in materia di 'censura' della stampa trovano una prima applicazione [13].

1.3. La predicazione in volgare nella seconda metà del '400 [14] — e in particolare quella che fa riferimento al

[12] Per questo aspetto — e per molti altri — rimando alla splendida relazione di Zelina ZAFARANA, *Cura pastorale, predicazione, aspetti devozionali nella parrocchia del basso medioevo*, negli Atti del VI Convegno di storia della Chiesa (Firenze, 21-25 settembre 1981), sul tema: *Pievi e parrocchie in Italia nel basso medioevo (secoli XIII-XV)*, Roma 1984.

[13] Si veda la sintesi generale di A. ROTONDÒ, *La censura ecclesiastica e la cultura*, in *Storia d'Italia*, V: *I documenti*, Torino 1973, pp. 1399 ss., e il recente intervento *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle*, Paris 1982, pp. 15 ss.
Per un collegamento di questi provvedimenti con la pratica pastorale, si veda anche R. RUSCONI, *Predicatori e predicazione*, in *Annali della Storia d'Italia*, IV: *Intellettuali e potere*, Torino 1981, pp. 986 ss.; dello stesso, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, pp. 204 ss., 284 ss.
Si veda anche quanto si dice più oltre, in sede di conclusione.

[14] È comunque opportuno precisare che, se nelle pagine successive si farà riferimento in primo luogo ai frati minori — dal momento che la loro attività pastorale risulta in questo periodo più intensa e significativa rispetto a quella degli altri ordini religiosi —, gran parte delle osservazioni svolte sono nella sostanza valide anche su un piano più generale.
È inoltre consapevole la omissione di ogni riferimento alla questione della predicazione mescidata ovvero «macaronica» (cfr. L. LAZZERINI, *«Per latinos grossos». Studio sui sermoni mescidati*, in «Studi di filologia italiana», XXIX, 1971, pp. 219-339), perché con ogni probabilità l'argomento sarà oggetto di un colloquio che si terrà a Siena nel febbraio 1985. Altrettanto intenzionale è la mancata menzione di Gerolamo Savonarola, in quanto la sua predicazione in una prima fase rientra perfettamente nella pratica consueta ai frati predicatori della fine del '400, ed in seguito si rivolge a tematiche estranee alla presente trattazione: per i due aspetti si vedano gli eccellenti lavori di G. CATTIN, *Il*

modello dei grandi predicatori itineranti della prima metà del secolo [15] — appare decisamente orientata a seguire l'indirizzo di un «didactisme énumératif» [16], soprattutto grazie ad una sostanziale semplificazione della complessa struttura del sermone medievale, in modo tale da facilitare la memorizzazione di quanto viene predicato [17].

primo Savonarola. Poesie e prediche autografe dal codice Borromeo, Firenze 1973, e di D. WEINSTEIN, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento* (1970), Bologna 1976. Sulla presenza di molteplici livelli comunicativi, all'interno della predicazione savonaroliana, si vedano le importanti osservazioni di Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa di Firenze nel Quattrocento. Una raccolta privata di prediche*, in «Studi Medievali», s. 3, IX, 1968, pp. 1028-1030.

15 La influenza di maggiore spicco al proposito è rappresentata dall'*opus praedicabile* di san Bernardino da Siena sulla predicazione minoritica successiva: cfr. soprattutto Z. ZAFARANA, *Bernardino nella storia della predicazione popolare*, in *Bernardino predicatore nella società del suo tempo* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale XVI), Todi 1976, pp. 39-70 (si veda anche R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi nella predicazione italiana del '400 e del primo '500*, in *L'immagine di Francesco nella storiografia dall'Umanesimo all'Ottocento*, Atti del IX Convegno della Società internazionale di Studi francescani. Assisi, 15-17 ottobre 1981, Assisi 1983, sp. pp. 91-92.
Particolarmente significativi sono a questo proposito i passi delle prediche riportati in C. DELCORNO, *Due prediche volgari di Jacopo della Marca recitate a Padova nel 1460*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di scienze morali, lettere ed arti», CXXVIII, 1969-1970, pp. 178 ss.; ed in O. VISANI, *Roberto Caracciolo, un imitatore di Bernardino da Siena*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, Siena 1982, sp. pp. 848-849.

16 L'espressione è di H. MARTIN, *Les procédés didactiques en usage dans la prédication en France du Nord au XVe siècle*, in *La Religion Populaire* (Colloques internationaux du C.N.R.S., n. 576), Paris 1979, p. 72. Allo stesso autore, che sta preparando una «thèse de doctorat d'état» sulla predicazione tardomedioevale in Francia, si deve anche *La prédication et les masses au XVe siècle. Facteurs et limites d'une réussite*, in *Histoire vecue du peuple chrétien*, publiée par J. DELUMEAU, vol. II, Paris 1979, pp. 9-41.

17 Si vedano soprattutto le osservazioni di C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi» di Bernardino da Siena*, in «Lettere italiane», XXXI, 1979, pp. 441-475 (edito anche in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 419-449); dello stesso, *Il racconto agiografico nella predicazione dei secoli XIII-XV*, in *Agiografia nell'Occidente cristiano. Secoli XIII-XV* (Atti dei Convegni Lincei, 48), Roma 1980: dove a p. 95, in riferimento ai frati predicatori ed ai *Sermones de sanctis* di Vicent Ferrer, si legge: «Nella predicazione del Quattrocento, particolarmente in quella penitenziale intrapresa dai grandi oratori itineranti, i complicati schemi dottrinali vengono sostituiti con distinzioni molto semplici, che servono ottimamente a ordinare e memorizzare una materia morale abbondantemente variata e illustrata da elementi narrativi».

L'orientamento didattico-catechetico di questa predicazione tardoquattrocentesca raggiunge un ulteriore livello di organicità con il ricorso alla stampa dei sermonari latini dei predicatori più famosi del tempo [18]: non delle *artes praedicandi*, si badi bene, che presuppongono una redazione dei propri sermoni da parte dei singoli predicatori.

Taluni predicatori e le loro raccolte assurgono indubbiamente al ruolo di vero e proprio modello, come nel caso del frate minore Roberto Caracciolo da Lecce [19], senza ombra di dubbio il più famoso oratore sacro di questi decenni — al punto di venire utilizzato anche come il modello negativo per eccellenza, almeno nelle ironiche

[18] È questo della pubblicazione postuma delle raccolte di sermoni un aspetto particolarmente interessante dell'editoria religiosa negli ultimi decenni del '400 e dell'inizio del '500. Essa sembra coinvolgere tutti gli ordini religiosi dediti al ministero pastorale che non abbiano autori contemporanei di successo — come accade invece per i frati minori (nell'ambito dei quali una figura come Michele Carcano appare di transizione, mentre Roberto Caracciolo pubblica tutte le proprie opere prima della morte: cfr. supra, note 24 e 19).

In questo contesto si inserisce l'edizione dei sermonari di Ambrogio Spiera e di Niccolò da Siena per i frati Servi di Maria (cfr. infra, note 52 e 69), come pure l'edizione delle raccolte di Alberto da Padova, il più illustre predicatore agostiniano degli inizi del '300 da parte dei frati: *Evangeliorum quadragesimalium opus aureum*, Venezia 1523; *In Evangelia quadragesimalia utilissimae conciones*, Torino 1527; *In Evangelia totius anni Dominicalia inque Evangelia sanctorum aliquot utilissimae conciones*, Torino 1529 (cfr. L. MORANTI, *Le Cinquecentine della Biblioteca Universitaria di Urbino*, Firenze 1963, nn. 51-52-53: l'edizione della prima raccolta risulta a cura di Valerius Bononiensis).

[19] Si veda la presentazione d'insieme del personaggio, molto equilibrata, di Z. ZAFARANA, *Caracciolo, Roberto (Roberto da Lecce)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, 1976, pp. 446-452. Ricordo anche i più recenti studi di L. GASPARRI, *Sulla tradizione manoscritta delle prediche di Roberto da Lecce. Con due sermoni inediti*, in «Archivum franciscanum historicum», LXXIII, 1980, 175-225; e di O. VISANI, *Il codice Borgiano latino 394 e una predica inedita di Roberto da Lecce*, in «Lettere italiane», XXIX, 1977, pp. 427-446; della stessa autrice *Pubblico e temi del quaresimale padovano del 1455 di Roberto da Lecce*, in «Giornale storico della letteratura italiana», CLVII, 1980, pp. 541-556 (ora edito: ROBERTO DA LECCE, *Quaresimale padovano 1455*, edizione critica, introduzione e note a cura di O. VISANI, Padova 1983); e ancora *Roberto Caracciolo, un imitatore*, cit.

A Roberto da Lecce si riferisce ampiamente anche il saggio, interessante ma per molti versi assai discutibile, di S. S. NIGRO, *Le brache di San Griffone. Novellistica e predicazione tra '400 e '500*, Bari 1983.

annotazioni dell'*Ecclesiastes* di Erasmo da Rotterdam [20]. Consapevole dell'importanza della nuova tecnica di riproduzione dei testi nell'ambito della predicazione tardomedioevale, oppure più semplicemente desideroso di utilizzare anche questa novità per ampliare la propria fama, Roberto da Lecce dà ben presto alle stampe una serie di quaresimali latini, legati a cicli da lui effettivamente tenuti [21], e certo assai rappresentativi dell'orizzonte cui questa predicazione faceva riferimento: «una concezione abbastanza ben individuata della pratica cristiana [...] in fondo prevalentemente polarizzata [...] sul fatto centrale del peccato, o meglio del gioco dei peccati e meriti che si svolge all'interno dell'anima» [22].

Questi sermonari, anche se la materia in essi raccolta viene pur sempre disposta seguendo le norme dell'*ars*

[20] Si veda il deludente articolo di E. V. TELLE, *En marge de l'éloquence sacrée aux XVe-XVIe siècles. Erasme et Fra Roberto Caracciolo*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XLIII, 1981, pp. 449-470 (che rinvia per l'opera erasmiana a J. M. WEISS, *Ecclesiastes and Erasmus. The Mirror and the Image*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV, 1974, pp. 83-108).
A dare una giusta dimensione ai giudizi di Erasmo, di fatto fuorvianti per gli storici, hanno contribuito J. O'MALLEY, *Preaching for the Popes*, in *The Pursuit of Holiness*, cit., pp. 408 s. (e cfr. dello stesso, *Praise and Blame in Renaissance Rome. Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521*, Durham [N.C.] 1979), e più ampiamente J. CHOMART, *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*, vol. II, Paris 1981, pp. 1053-1155 (*Cinquième partie: Les genres oratoires*, ch. IV: «Le sermon»).
È assai significativo il fatto che l'unico predicatore del tempo il quale trovi grazia presso Erasmo, il frate minore dell'Osservanza Jean Vitrier, abbia in effetti predicato in forme molto distanti dall'immagine che Erasmo ci ha lasciato della sua predicazione: cfr. A. GODIN, *L'homéliaire de Jean Vitrier. Spiritualité franciscaine en Flandre au XVIe siècle*, Genève 1971, e dello stesso, *Jean Vitrier et le «Cénacle» de Saint-Omer; Erasme et le modèle origenien de la prédication*, in «Colloquia Erasmiana Turonensia», II, 1972, pp. 781-805 e 807-820.

[21] Per la precocità della stampa ricordo in particolare il *Quadragesimale de penitentia*, composto tra il 1470 e l'agosto 1471, ed i *Sermones de timore iudiciorum Dei*, la cui prima edizione apparve a Napoli nel 1473 (cfr. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke [GKW]*, nn. 6061-6079 e nn. 6109-6114; *Indice generale degli incunaboli delle Biblioteche d'Italia [IGI]*, nn. 2469-2480 e nn. 2504-2506). Per le altre numerose opere a stampa, si veda Z. ZAFARANA, *Caracciolo, Roberto*, cit., pp. 451 s.

[22] Così Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa*, cit., p. 1024.

praedicandi (sia pure nelle forme fortemente semplificate cui si faceva cenno), assumono con sempre maggiore frequenza la struttura di veri e propri trattati, sia per un riflesso della pratica reale, dal momento che la funzione catechetica della predicazione tardo-medioevale appare senza dubbio crescente, sia per la loro funzione editoriale di manuali, nei quali siano compendiati e raccolti tutti i possibili materiali utilizzabili per la predicazione stessa. Ne deriva una forte spinta all'enciclopedismo erudito — uno dei punti su cui con più vigore si appuntano le critiche nei confronti di predicatori come Roberto da Lecce [23] —, che precede certo l'introduzione della stampa, come dimostra il fatto che gli oltre cinquecento sermoni latini di un frate minore dell'Osservanza, Michele Carcano da Milano, quasi tutti dati alle stampe, anche dopo la morte del loro autore nel 1484, vennero in prevalenza redatti prima del 1468 [24]. Peraltro la possibilità di utilizzare lo strumento tipografico offrì l'occasione di rendere organico questo orientamento compendiario, ver-

[23] Si veda ad esempio la predica di Cingar nel *Baldus* di Teofilo Folengo, lib. IX, vv. 242-249 (in *Opere di Teofilo Folengo. Appendice: I maccheronici prefolenghiani*, a cura di C. CORDIÈ, Milano-Napoli 1977, pp. 287 s.):
«Durarat grossam iam praedica Cingaris horam,
quem cuncti fratrem pensassent esse Robertum:
allegabat enim Sextum, Decretale, Decretum,
Angelicam, Glosam, Bibiam sanctumque Tomasum.
Non fuit in fratrum studiis bacalarius unquam,
atque catedrantus scotistaque doctior alter.
Totas utrorum voltat sotosora baianas,
argumenta facit, negat hinc, probat inde medemum».
Osservo appena che — a rigore — il testo del *Baldus* (1517) non è coevo a fra Roberto, morto nel 1495 (come non lo era l'*Ecclesiastes* di Erasmo, che apparve a stampa nel 1535): al punto da far dubitare che Folengo avesse sottomano, piuttosto, un sermonario a stampa — per il quale infatti valgono queste osservazioni (cfr. C. DELCORNO, *Il racconto agiografico*, cit., pp. 112-113; R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi nella predicazione italiana*, cit., p. 93).

[24] Si vedano le indicazioni fornite da R. RUSCONI, *Carcano, Michele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, 1976, pp. 742-744; C. SCHMITT, *Michel Carcano da Milan*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1976, coll. 1174-1176. Per l'orientamento etico/didascalico e penitenziale dei suoi sermonari, cfr. R. RUSCONI, *Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione*, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 196-218.

so l'*opus praedicabile* enciclopedico.

«Duo magna volumina edidit, que tot sermones et materias predicabiles complectent[ur], ut cum ipsis pluribus annis in una eadem civitate quis predicare potest», annota con malcelata ammirazione agli inizi del '500 il cronista Mariano da Firenze[25], riferendosi a due opere di un altro frate minore dell'Osservanza, Bernardino Busti da Milano: il *Mariale* ed il *Rosarium sermonum predicabilium*[26]. Stampati in un'unica edizione ad Hagenau nel 1508 (e di nuovo a Brescia nel 1588 e a Colonia nel 1607), è soprattutto il *Rosarium* ad incontrare una notevole fortuna editoriale, almeno sino al primo quarto del '500. Anche se nominalmente si tratta di un quaresimale — e di questo mantiene l'articolazione — negli indici si prevede in maniera esplicita che possa essere utilizzato anche per predicare in avvento e comunque in ogni altra occasione: infatti, ad esempio, all'inizio del secondo volume dell'edizione veneziana del 1498, stampate su due fitte colonne, si trovano in successione una *Tabula rubricarum et continentie sermonum secunde partis rosarii*,

[25] *Compendium Chronicarum Fratrum Minorum*, in «Archivum franciscanum historicum», IV, 1911, p. 324.

[26] La prima edizione certa delle due raccolte risale rispettivamente al 1492 ed al 1498 (*GKW*, nn. 5803-5806, e nn. 5807-5808; *IGI*, nn. 2281-2284 e n. 2285).

Per una prima informazione sul personaggio si veda A. ALECCI, *Busti, Bernardino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XV, 1972, pp. 593-595. Le osservazioni che seguono nel testo erano in parte già in R. RUSCONI, *La predicazione francescana sulla penitenza alla fine del Quattrocento nel «Rosarium sermonum» di Bernardino Busti*, in «Studia Patavina», XXII, 1975, pp. 72 e 77.

A completare la redazione da parte sua di strumenti per la predicazione, occorre ricordare anche il *Defensorium montis pietatis* (la cui prima edizione risale al 1497: cfr. *GKW*, n. 5802; *IGI*, n. 2280). Il *Defensorium* è un sermonario predisposto ad uso di coloro che vogliano predicare a favore dei monti di credito su pegno — un importante impegno 'sociale' dei frati minori osservanti negli ultimi decenni del '400, argomento questo peraltro al di fuori della nostra trattazione e per il quale si veda M.G. MUZZARELLI, *I francescani ed il problema dei Monti di Pietà*, in *Atti del Convegno storico bernardiniano in occasione del sesto centenario della nascita di S. Bernardino da Siena* (L'Aquila, 7-9 maggio 1980), L'Aquila 1982, pp. 83-95; e *Un bilancio storiografico sui monti di pietà: 1956-1976*, in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXIII, 1979, pp. 165-183.

con rubriche molto analitiche che danno conto della materia raccolta in ogni sermone, con le relative partizioni interne di ciascuno di essi; una *Tabula alphabetica*, con un sistema di rinvii particolarmente dettagliato, che utilizza la suddivisione di ogni sermone — oltre che in parti — anche in paragrafi, indicati ciascuno con una lettera maiuscola dell'alfabeto; una *Tabula per totum annum*, utilizzando la quale è possibile servirsi del materiale raccolto nel *Rosarium* per ogni circostanza, con la più assoluta indifferenza nei confronti della ricorrenza liturgica [27].

1.4. Di fronte a un tale genere di raccolte, che sembrano compendiare in maniera esaustiva ogni possibile tematica, possono sorgere degli interrogativi legittimi sul rapporto tra questi sermonari latini e la predicazione effettiva in volgare. In realtà si trattava di un legame assai stretto e molto diretto, come hanno dimostrato i casi in cui è stato possibile verificare questa corrispondenza [28]. A titolo di esempio si può attirare l'attenzione su una sorta di diario che un predicatore dell'Osservanza minoritica, attivo in varie città dell'Italia centro-settentrionale tra 1493 e 1507, ha redatto annotando accuratamente per ogni sua predica il *thema* biblico, l'argomento svolto, lo schema dell'esposizione (ed anche la durata della predica stessa): da incisi come «ut ordinasti in B.» («a te composito», scrive in altra occasione), «ut ordinasti in libro parvo», «sicut ordinasti in tuo festivo», appare evidente che l'anonimo frate utilizza per predicare dal pulpito una raccolta di sermoni latini da lui stesso predisposta [29].

[27] Ed. cit., ff. 2ra-3ra; 3ra-8rb. Per le edizioni cinquecentesche delle opere di B. Busti si veda *IA*, nn. 128.291-128.316.

[28] Il caso maggiormente analizzato a questo proposito è certo quello di Bernardino da Siena, per il quale rimando a C. Delcorno, *L'«ars praedicandi»*, cit., ed anche, per la predicazione penitenziale, a R. Rusconi, *Il sacramento della penitenza nella predicazione di S. Bernardino da Siena*, in «Aevum», XLVII, 1973, pp. 235-286.

[29] È stato segnalato, accostandolo ipoteticamente al frate minore osservante Bernardino Bonavoglia da Foligno, in M. Sensi, *Predicazione*

Che ciò avvenisse utilizzando sermonari latini manoscritti, compilati e ricopiati, oppure a stampa, era questa con ogni probabilità la prassi abituale dei predicatori, sia pure tenendo conto degli adattamenti richiesti dalle caratteristiche dell'uditorio dei fedeli cui ci si rivolgeva: sfoltendo cioè il fitto tessuto di rimandi e citazioni scritturistici, patristici, teologici, canonistici, ed amplificando invece gli elementi retorici, con larga prevalenza dell'*exemplum* e comunque della parte «istoriale» dell'esposizione [30].

1.5. Per il tramite della predicazione effettiva esiste anche un preciso collegamento tra la redazione latina dei sermonari e la pubblicazione di letteratura religiosa in volgare [31]. Il primo esempio significativo è costituito dal

itinerante a Foligno nel secolo XV, in «Picenum Seraphicum», X, 1973, pp. 145-147 — dove viene data una sommaria descrizione del manoscritto C. 85 della Biblioteca Comunale di Foligno (con talune imprecisioni interpretative); a pp. 190-193 è una edizione parziale delle notazioni relative alla predicazione quaresimale tenuta a Foligno dal 26 febbraio al 17 aprile 1498. L'intero articolo è un interessante studio della predicazione effettiva, tenuta in una singola località, analizzata sulla base della documentazione archivistica ed inedita, tra 1426 e 1500.
È appena il caso di ricordare come lo studio dei «brogliacci» di sermoni ad uso dei predicatori potrebbe fornire elementi importanti sulla predicazione effettiva nel '400: si pensi ad esempio alla riportazione delle prediche tenute a Genova da Bernardino da Siena (ed. in F. DELORME, *La prédication de S. Bernardin à Gênes en 1417 et 1418*, in «Bullettino di studi bernardiniani», VII, 1941, pp. 185-215), conservata nel *Memoriale* del frate servita Pietro da Roma: cfr. D. M. MONTAGNA, *Codicografia servitana*, in «Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria», XXVII, 1977, p. 174 e nota 17.

30 Sono in fondo queste le caratteristiche dei *Sermones quadragesimales* di Roberto da Lecce, stampati a Milano nel 1474, probabilmente il volgarizzamento ad opera dell'autore stesso di una sua raccolta di sermoni latini: «Le articolazioni fondamentali del discorso e le *auctoritates* sono enunciate sistematicamente in latino e tradotte poi in volgare. All'interno di ciascuna predica ricorre almeno un *exemplum*, che è spesso condotto in forme vivacemente dialogate» (Z. ZAFARANA, *Caracciolo, Roberto*, cit., p. 451).

31 Anche in questo caso si forniscono indicazioni che privilegiano il particolare orientamento del presente contributo, senza volere di conseguenza affatto esaurire il problema della letteratura religiosa in volgare nel secondo '400.
Il precedente più illustre al proposito — al di là della diffusione di manoscritti di prediche riportate dagli ascoltatori — è rappresentato dallo *Specchio di vera penitenza* del frate predicatore fiorentino Jacopo

Tractato utile et salutifero de li consigli de la salute del peccatore del frate minore dell'Osservanza Antonio Balocco da Vercelli[32], che in questo opuscoletto ha «sintetizzato» una predicazione da lui tenuta a Borgo Sansepolcro nel 1466: dopo una circolazione immediata — è noto un manoscritto del 1467 — il *Tractato* venne messo a stampa intorno al 1470. Allo stesso modo, a richiesta dei cittadini di Volterra, «trascrive» le prediche da lui tenute in città dal 12 al 22 maggio 1478, e pubblica l'anno successivo il *Tractatello overo sermone de XII fructi de la confessione*[33].

Non è certo casuale, comunque, che nei primi esempi di un tramite diretto tra predicazione in volgare e letteratura devozionale emerga la centralità della tematica penitenziale derivante in maniera diretta dall'orientamento «quaresimale» della predicazione stessa.

Passavanti, derivato dalla sua predicazione quaresimale del 1354 o 1355 (cfr. Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, Romae 1975, pp. 332-334, s.v. *Iacobus Passavanti Florentinus*). Proprio per il suo orientamento etico-penitenziale e l'uso della lingua volgare l'opera ebbe una notevole fortuna editoriale dopo l'introduzione della stampa, a partire dalla prima edizione del 1495 (*IGI*, n. 7254).

[32] Un'informazione complessiva sull'autore, morto a Orvieto nel 1483, si trova in R. PRATESI, *Antonio da Vercelli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, 1961, pp. 580-581. Per la sua cronologia è comunque necessario ricorrere ancora a O. BONMANN, *«Memoriale» Antonii de Vercellis ad Laurentium Magnificum de Medicis coniuratione pactiana (a. 1478) effectu frustrata*, in «Archivum franciscanum historicum», XLIII, 1950, pp. 369-370.

[33] Del *Tractato*, oltre a quella del 1470 c., è nota un'edizione modenese del 1492 (*GKW*, nn. 2256-2257; *IGI*, nn. 713-714). Il *Tractatello* venne pubblicato a Parma nel 1479 e a Modena nel 1491 (*GKW*, nn. 2258-2259; *IGI*, nn. 2258-2259). Il *Tractato* venne ristampato a Venezia nel 1532 (IA, n. 106.094).
Mentre non è stato sinora possibile risalire al sermonario latino da cui eventualmente è stato tratto il materiale esposto nel *Tractato*, nel caso del *Tractatello* ci si trova di fronte ad un sostanziale volgarizzamento dei sermoni latini XXXVI e XXXVII di un suo inedito *Quadragesimale* (per il quale vedi O. SCHAEFER, *De fratre Antonio a Vercellis O.F.M. eiusque quadragesimali «De aeternis fructibus Spiritus Sancti»*, in «Archivum franciscanum historicum», XXXVI, 1943, pp. 253-259). Anche in questo caso il passaggio dal sermonario latino all'opuscoletto volgare viene condotto con i criteri esposti alla nota 30.

In una struttura che trapassa gradualmente dalla predica al 'catechismo' si colloca invece la vicenda editoriale degli opuscoli di Marco del Monte S. Maria (o da Montegallo), frate minore dell'Osservanza marchigiana [34]. *Libro intitulato della divina legge & comandamenti d'epso onipotenti dio, da leggersi per le scuole, boteghe & parochie & per qualunche altro loco a li picoli & grandi, et da impararsi inanzi ad ogni altra chosa, & observarsi da ogni humana creatura*, recita il frontespizio dell'opuscolo uscito a Venezia nel 1486, nelle cui sedici carte è raccolta la sostanza della predicazione da lui svolta nella città nel dicembre del 1476 [35]. La successiva edizione fiorentina, del 1494, si indirizza ormai verso il catechismo vero e proprio — anche se certamente con una struttura affatto particolare [36]. Nel *Libro delli comandamenti di Dio del Testamento Vecchio et Nuovo et sacri canoni* si succedono nell'ordine un elenco di «Libri necessarii alla salute humana, corporale, temporale, spirituale et eterna»; una xilografia a tutta pagina, sormontata dalla scritta: «La figura della vita eterna o vero del paradiso & delli modi & vie di pervenire a quello» [37], seguita da quattro carte

[34] Sul personaggio si veda il modesto contributo di E. MERCATILI, *L'attività sociale di Marco da Montegallo*, in «Picenum Seraphicum», XII, 1976, pp. 353-414 (con bibl. prec.), da integrare con le osservazioni di M. G. MUZZARELLI, *I francescani e il problema dei Monti di Pietà*, cit., specialmente pp. 90 e 94, e il saggio di G. TODESCHINI, *Trasformazioni economico-istituzionali e insediamenti francescani nella valle dell'Esino fra XIV e XV secolo: ipotesi di un'organizzazione di potere*, in *Nelle Marche centrali. Territorio, economia, società tra Medioevo e Novecento: l'area esino-misena*, a cura di S. ANSELMI, vol. I, Jesi 1979, pp. 489-522.

[35] *IGI*, n. 6162; ESSLING, n. 355; SANDER, n. 4223. Ne è segnalata una ristampa a Siena nel 1494: *IGI*, n. 6163.

[36] Ad opera di Antonio Miscomini ne uscirono due stampe successive nello stesso anno: *IGI*, nn. 6164-6165; SANDER, n. 4222.

[37] Riprodotta in SANDER, pl. 548, ed in «Picenum Seraphicum», IX, 1972, tav. 1.
Dell'importanza didattica di queste rappresentazioni iconografiche la migliore conferma è costituita da un passo dell'elenco dei «libri necessari alla salute», l'ottavo dei quali è: «El libro delli quaranta mysterii della vita di Christo in nel testamento nuovo con due figure del testamento vechio per ciascheduno mysterio & con quattro decti di propheti per mysterio facto in perspectiva o vero pentura. Cioè dal

contenenti «La intelligentia et expositione di tutta questa pictura»; poi il «Libro delli comandamenti di Dio nel Testamento vecchio», vale a dire il *Libro de la divina lege* di alcuni anni prima, cui sono stati aggiunti un «Tractato delli comandamenti et consigli evangelici o vero del testamento nuovo» ed un «Tractato de sacri canoni, ordinationi & regole o vero comandamenti della sancta madre ecclesia christiana catholica romana» (per un totale di 92 carte).

Nello stesso anno — ad evidente completamento di un programma editoriale che mirava a fornire opere sufficienti a garantire una idonea istruzione religiosa — esce presso lo stesso editore fiorentino *La tabula della salute*, un altro opuscolo di 64 carte [38].

mysterio della annuntiatione che è el primo fino ad quello del iudicio universale che ha advenire, & col mysterio della assumptione della madonna. Chose mirabile a vedere & considerare. Troveraili a Maestro Francesco Roselli miniatore in Firenze et forse altrove. A dio laude. Amen. Con la scriptura per lettera & per vulgare infra epsi et sono di foglio commune carte quaranta» (la citazione è tratta dall'edizione indicata alla nota seguente).
Nel corso del seminario sono state esaminate accuratamente sia la xilografia contenente «La figura della vita eterna» sia l'elenco dei «Libri necessari». Ragioni di spazio impediscono di diffondersi al proposito in questa sede.

[38] «Et questi doi libretti basteriano ad necessità di salute, come in epsi potrai chiaramente vedere», si legge nell'elenco dei «Libri necessari», nell'esemplare stampato da Antonio Miscomini il 15 maggio 1494 (*IGI*, n. 6167; cfr. SANDER, n. 4224).
La vicenda editoriale della *Tabula della salute* appare particolarmente complessa: secondo A. GHINATO, *A chi si deve attribuire la rivelazione profetica dei Monti di Pietà?*, in «Archivum franciscanum historicum», L, 1957, p. 236 nota 1, la mancanza nell'edizione veneziana del 1486 (*IGI*, n. 6166) del testo corrispondente ai capp. 10-13, dedicati al Monte di Pietà, senza che vi sia alcuna interruzione nella numerazione delle carte, fa pensare ad una «misura prudenziale» in un ambiente dove il potere politico non «amava che si attaccassero violentemente gli ebrei, come veniva fatto abitualmente nei lavori che trattavano dei Monti di Pietà».
Inoltre i primi otto fogli del *Libro delli comandamenti* e della *Tabula della salute*, con l'elenco dei «Libri necessari», con la «figura della vita eterna» e la relativa «intelligentia et expositione», sono identici nei due volumi: al punto da far pensare ad una tiratura autonoma e separata (cfr. D. REICHLING, *Appendices ad Hainii-Copingeri Repertorium bibliographicum*, Milano 1953, fasc. III, n. 1003, che li cita appunto come edizione indipendente).

Siamo nell'ambito di quelle che sono state definite «le istanze didattiche della cultura francescana» [39], all'interno delle quali la scelta della lingua volgare è funzionale alla finalità di ottenere il massimo allargamento possibile della cerchia dei destinatari del proprio messaggio religioso: «uno libretto [...] in stilo vulgare [...] utile ad religiosi et seculari, chierici et laici, docti et simplici, iusti et peccatori, et per dire più breve [...] ad ogni condicione de gente», si legge nella dedica di un *Libretto de vicii et virtute* pubblicato a Roma nel 1478 circa dal minorita Jacopo da Agello [40].

1.6. Si potrebbero accumulare i rimandi ai passi delle prediche, latine e volgari, e della letteratura devota, in cui si insiste sull'importanza del «portare a casa» quello che veniva chiamato il «frutto» della predicazione [41]. La semplificazione della struttura del sermone medievale, nel corso del secolo XV, ha certo lo scopo di rendere maggiormente funzionale l'adozione di metodi mnemotecnici, a loro volta molto importanti per assicurare non solo la trasmissione del messaggio religioso, ma anche la sua intangibilità: «la contrainte formelle» serve infatti a garan-

[39] P. FARENGA CAPRIOGLIO, *«Indoctis viris... mulierculis quoque ipsis». Cultura in volgare nella stampa romana?*, in *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento. Aspetti e probelmi*, Città del Vaticano 1980, p. 406.

[40] *IGI*, n. 7215 (sub Paraldus, Guillelmus). Notizie sul personaggio, come per gli altri minoriti ricordati in queste pagine, si trovano nella recente edizione del *Regestum Observantiae Cismontanae* (Analecta Franciscana XII), Grottaferrata (Roma) 1983, che contiene gli atti dei Vicari Generali dell'Osservanza minoritica dal 1464 al 1490.
Quanto al *Libretto*, non si tratta di un volgarizzamento della *Summa de vitiis et virtutibus* di Guillaume Peyraut, come indicato sino ad ora, ma del *Fiore di virtù* (cfr. P. FARENGA CAPRIOGLIO, *«Indoctis viris»*, cit., p. 405 e nota 7). L'importanza di quest'ultimo testo nella cultura volgare — e scolastica — italiana tra '400 e '500 è stata di recente sottolineata da P. F. GRENDLER, *Come Zuanne imparò a leggere: scolari e testi in volgare nelle scuole veneziane del 1500*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura* (Convegno internazionale di studi. Firenze, 26-30 giugno 1980), Firenze 1982, pp. 90 ss. (con bibl. prec.).

[41] Cfr. G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II, Torino 1974, in particolare pp. 835 ss.

tirla [42]. In questo modo ne è possibile la diffusione anche al di fuori dall'ambito del rito liturgico — a tavola, nelle veglie, nella educazione dei figli, ecc. —, in un sistema di trasmissione della cultura ancora in gran parte affidato alla oralità [43].

È questo solo uno dei possibili aspetti in cui si può trattare del problema della 'recezione' della predicazione in volgare da parte degli ascoltatori nel tardo medio evo italiano. E che questa recezione si svolga sotto il segno della subalternità dei laici al modello religioso proposto loro dai predicatori lo dimostra un esempio a suo tempo analizzato in maniera esemplare, vale a dire il manoscritto compilato tra 1467 e 1502 da un anonimo devoto fiorentino [44]. In esso sono state riportate numerose prediche, ascoltate in quell'arco di anni, non seguendo però un criterio grosso modo 'annalistico', bensì «incasellandole» all'interno di «uno schema — non privo di una sua logica, privo certo di sistematicità — mutuato, o comunque esemplato, da questo tipo di letteratura» didattico-catechetica [45], la cui genesi è strettamente connessa con la evoluzione del genere letterario dei manuali per i confessori [46].

[42] Da H. MARTIN, *Les procedés didactiques*, cit., p. 71: «la contrainte formelle servirait ici à garantir l'intangibilité du message».

[43] Cfr. C. DELCORNO, *L'«ars praedicandi»*, p. 472: «Le formule mnemotecniche o i versetti scritturistici adibiti alla medesima funzione servono da ordinatori del discorso soprattutto nelle prediche sulla confessione... Le sedici modalità della confessione, tante sono le distinzioni che scandiscono la predica, sono indicate da quattro famosi esametri diffusi non solo nei trattati di teologia, ma anche nei manuali [per i confessori]» (con ampia bibliografia di fonti e di studi).
Queste osservazioni sono particolarmente importanti quando si pensi al rapporto esistente tra predicazione in volgare e confessione auricolare.

[44] Edito in Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa*, cit., pp. 1033-1113. Si tratta del codice 1186c della Biblioteca Riccardiana di Firenze.

[45] *Ibidem*, p. 1022.

[46] Cfr. L. SPITZ, *Further Lines of Inquiry for the Study of «Reformation and Pedagogy»*, in *The Pursuit of Holiness*, cit., pp. 294 ss. È un argomento questo su cui converrà tornare con molta attenzione, nel momento in cui si intraprenda uno studio della letteratura penitenziale stampata in Italia negli ultimi decenni del '400 ed agli inizi del '500 (cfr. infra, nota 131).

E non a caso, infatti, nella «summula» di questo devoto laico «i titoli più ricchi di materiale sono quelli riguardanti il peccato, la penitenza, la confessione (e anche la comunione, considerata sotto l'aspetto di precetto pasquale, ed essenzialmente in rapporto alle condizioni per soddisfare il precetto, [...] per la massima parte riconducibile al fatto della penitenza)» [47].

Del conformarsi della cultura religiosa del laicato devoto al modello etico-penitenziale proposto dai predicatori dal pulpito, ulteriore significativa testimonianza è offerta dal «diario spirituale» che Margherita di Tommaso Soderini compila tra 1484 e 1489, seguendo gli insegnamenti del frate agostiniano Mariano da Genazzano: «Quante volte se' ubrighato a chonfessarti? La chiesa à ordinato una volta l'anno; questo se' ubrighato in ongni modo; ma sechondo Idio e'l buon vivere, si vorebe almancho 3 volte l'anno: per la resurrezione, per la pentechosta, per la pasqua di Natale» [48]. Questa esortazione ad una confessione periodica (premessa di una successiva comunione, come appare anche da analoghe indicazioni negli statuti delle confraternite) [49] nei modi in cui è formulata fornisce

[47] Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa*, cit., p. 1023.

[48] *Ibidem*, pp. 1018-1019; in seguito si è occupato più ampiamente del cod. Magl. XXXV, 98, della Biblioteca Nazionale di Firenze, D. GUTIERREZ, *Testi e note su Mariano da Genazzano († 1498)*, in «Analecta Augustiniana», XXXII, 1969, pp. 158-170: la citazione nel testo è a p. 162.

[49] Questo punto meriterebbe un'apposita trattazione, che non è possibile svolgere in questa sede per ragioni di spazio (e dovendo tornare ad occuparmi di confraternite per un saggio da pubblicare in un volume degli *Annali della Storia d'Italia*).
Un rinvio essenziale è comunque, per tutta la problematica relativa alle confraternite nel '400 italiano, ancora a Z. ZAFARANA, *Cura pastorale*, cit., pp. 43 ss. (delle bozze di stampa). Per i decenni che più direttamente ci interessano numerosi statuti di confraternite, dai quali «una più frequente partecipazione ai sacramenti della confessione e della comunione viene proposta», sono ricordati in E. PEVERADA, *La visita pastorale del vescovo Francesco dal Legname a Ferrara (1447-1450)* (Deputazione Provinciale Ferrarese di Storia Patria. Serie Monumenti, VIII), Ferrara 1982, pp. 162-164 (la citazione a p. 162).
La manifestazione più significativa di questo orientamento verso la confessione frequente in ambito laicale, a partire dalla metà del '400,

lo spunto per spiegare un fenomeno caratteristico nella predicazione italiana del '400, vale a dire l'intensificarsi di cicli di predicazione quotidiana anche al di fuori del periodo quaresimale, e in particolare nelle settimane che precedono la festività del Natale. In sostanza anche l'avvento diviene un periodo liturgico in cui, per mezzo della frequenza alle prediche, i fedeli si preparano alla confessione ed alla comunione [50]. E a giudicare dal crescente numero di raccolte manoscritte di *sermones de adventu* [51] e dalla pubblicazione a stampa di sermonari *adventuales* [52] la pratica della predicazione avventuale si afferma in

anche senza dipendenze dirette dalla pastorale degli ordini mendicanti, è costituita dai «capitoli» di una confraternita fiorentina, parzialmente editi da A. L. FISHER, *San Bernardino e la morale moderna dei laici: i capitoli di una compagnia di San Bernardino e di Santa Caterina d'Alessandria*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 451-476 (testo a pp. 461 ss.).

[50] Sul problema si vedano gli accenni di A. ZAWART, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers (1209-1927). A Bio-Bibliographical Study*, in «The Franciscan Educational Conference», IX, New York 1927, p. 246. Nessun accenno al proposito nella voce *Avvento* (E. CATTANEO) dell'*Enciclopedia Cattolica*, II, 1949, coll. 560-562, mentre nel *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, 1957, s.v. *Advent*, III: *Volkskunde* (M. L. LECHNER), col. 161, si legge: «Im Mittelalter kannte man Adventbeichten (confessiones adventuales) mit der Abgabe eines Beichtpfennigs. Dazu traten Adventfasten... und Adventpredigten», senza peraltro fornire precisazioni cronologiche. Per il tardo medio evo J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg i. Br. 1969, pp. 222-224, si limita a rimandare alle prediche di Olivier Maillard in Francia e di Heinrich Herp nelle Fiandre.

[51] Ricordo a titolo di esempio i *Sermones in Adventu Domini* di Petrus de Hieremia (o Jeremia) da Palermo († 1452), stampati con altri sermoni dello stesso autore a Brescia nel 1502 (cfr. note 18 e 80) e in località ignota nel 1514: Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., vol. II, pp. 230-233.

[52] Senza pretesa di completezza, ricordo tra gli altri il minorita dell'Osservanza Michele Carcano da Milano (cfr. supra, nota 24), che pubblica a Venezia nel 1476 un *Sermonarium triplicatum per Adventum et duas Quadragesimas... de peccato* (*GKW*, n. 6129; *IGI*, n. 2519 — ristampato a Basilea nel 1479: *GKW*, n. 6130) e sempre a Venezia appare postumo un suo *Quadragesimale seu sermonarium duplicatum, scilicet per Adventum et Quadragesimam de penitentia et eius partibus*, nel 1487 (*GKW*, n. 6131; *IGI*, n. 2520 — ristampato nella stessa città nel 1496: *GKW*, n. 6132; *IGI*, n. 2521): i titoli stessi di queste raccolte sottolineano a sufficienza l'estendersi della predicazione etico-penitenziale dal periodo quaresimale a quello avventuale.

maniera definitiva nel corso del secolo XV.

1.7. Nei sermonari latini a stampa — e nella corrispondente predicazione in volgare — si riscontra la proposta di una concezione della vita cristiana disposta secondo una prospettiva tanto determinata nei suoi confini quanto angusta nella sostanza, nella pretesa di comprendere al suo interno tutti gli aspetti dell'esistenza di ogni giorno: ad essa infatti non si sottraggono né i comportamenti familiari [53] né tantomeno quelli professionali [54] (un tratto significativo del *Rosarium sermonum* di Bernardino Busti

Appare postuma — a cura del confratello Symon Pellatius de Castellatio — l'opera del servita Ambrogio Spiera da Treviso († 1455), *Sermones perutiles de adventu domini*, stampati a Bologna nel 1501 (cfr. P. M. Branchesi, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, vol. II, Bologna 1972, pp. 114-117, n. 5).
Prediche per le quattro domeniche di avvento sono anche nella raccolta di *Sermones quadragesimales et de sanctis* del domenicano Gabriele Bruni da Barletta, pubblicata a Brescia da Giacomo Britannico nel 1497-1498 (*GKW*, n. 3400; *IGI*, n. 4109). Per l'autore — considerato uno dei maggiori esponenti della predicazione «macaronica» (cfr. supra, nota 14) — e per le edizioni delle sue opere si vedano A. Alecci, *Barletta, Gabriele*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, VI, 1964, pp. 399-400; Th. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., vol. II, pp. 4-5, s.v. *Gabriel de Brunis de Barulo (Barletta)*; *IA*, nn. 113.129-113.156.

[53] Alcuni cenni in R. Rusconi, *San Bernardino da Siena, la donna e la «roba»*, in *Atti del Convegno storico bernardiniano*, cit., pp. 97-110.
È appena il caso di ricordare la straordinaria fortuna editoriale della *Regola di vita matrimoniale* del frate minore osservante Cherubino da Spoleto — erroneamente indicato nei repertori come Cherubino da Siena: l'opuscolo ebbe almeno ventuno edizioni incunabole (*GKW*, nn. 6593-6613; *IGI*, nn. 2725-2743), quasi sempre in unione con la *Regola di vita spirituale*, scritta originariamente dallo stesso autore per un monastero femminile. Si veda R. Rusconi, *Cherubino da Spoleto (da Negroponte)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIV, 1980, pp. 446-453).
Z. Zafarana, *Per la storia religiosa*, cit., p. 1022, n. 16, ha comunque attirato l'attenzione sul fatto che, all'inizio della *Regola di vita matrimoniale*, Cherubino «delinea l'ideale dell'istruzione religiosa media, che ha appunto nella frequenza alla predicazione la sua fonte principale, a partire dalla quale il laico deve edificare la propria cultura e quella della sua famiglia, unitamente al sussidio della letteratura divulgativa».

[54] *Sermones ad status* si trovano anche nei *Sermones quadragesimales de moribus christianis* di Cherubino da Spoleto, editi postumi nel 1502 a Venezia (ss. 81-87), come pure *ad status* sono anche molti *sermones funebres* (v. infra).

è la ricomparsa nella sua raccolta di quei *sermones ad status* i quali avevano costituito una delle innovazioni più interessanti nella predicazione agli inizi del secolo XIII[55]: ed anche in quel periodo in stretta corrispondenza con la nascita della nuova letteratura penitenziale[56].

Da questi testi emerge la preoccupazione di organizzare un ordine interiore ed esteriore che consenta al singolo fedele il diretto computo anche degli effetti collaterali della sua vita, misurati in termini di graduatoria delle pene dell'inferno, tempi di permanenza nel purgatorio, oppure di gerarchie di beati nel paradiso. In questo modo si evita persino il rischio di qualsiasi intervento discrezionale ed imprevedibile di Dio stesso, nel momento in cui ha luogo il giudizio individuale dell'anima. Al di fuori di queste 'regole' neppure Dio può operare: l'assoggettamento alla razionalità del calcolo degli esiti stessi della vita religiosa e delle sue propaggini ultraterrene è certamente il massimo limite di espansione nell'etica cristiana quattrocentesca della mentalità e della religiosità del ceto mercantile-borghese[57].

[55] Si veda la relazione di Z. ZAFARANA, *La predicazione francescana ai laici*, al Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale: *I Frati Minori ed il Terzo Ordine: problemi e discussioni storiografiche* (Todi, 17-20 ottobre 1982), pubblicata postuma in «Studi Medievali», s. 3, XXIV, 1983, pp. 265-275.
Sulla tematica dei *sermones ad status* nel secolo XIII si è recentemente soffermato D. L. D'AVRAY, *Sermons to the Upper Bourgeoisie by a Thirteenth Century Franciscan*, in *The Church in Town and Countryside* (Studies in Church History 16), Oxford 1979, pp. 187-199; D. L. D'AVRAY - N. BERIOU, *Henry of Provins, O. P.'s Comparison of the Dominican and Franciscan Orders with the 'Order' of Matrimony*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLIX, 1979, pp. 513-517. Ricordo anche la provocatoria introduzione di C. CASAGRANDE, in *Prediche alle donne del secolo XIII*, Milano 1978.

[56] Si vedano le osservazioni sintetiche, con rinvii bibliografici, di R. RUSCONI, *I francescani e la confessione*, cit., pp. 302-309: par. 5, «Una morale racchiusa tra 'casus' e 'status'».

[57] Hanno accennato esplicitamente a questa connessione J. LE GOFF, *Mestiere e professione secondo i manuali dei confessori nel medioevo* (1964), in *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, trad. it. Torino 1972, pp. 133-152; Z. ZAFARANA, *Per la storia religiosa*, cit., pp. 1017-1031; G. MICCOLI, *La*

È questa la ragione per cui, anche se si possono individuare ambienti devoti in cui emergono critiche crescenti nei confronti di un simile restringimento negli orizzonti della esperienza religiosa [58], resta intatta la intrinseca solidità di questo orientamento pastorale. Si tratta infatti di una osmosi di valori e di un reciproco sostegno che possono venire meno, quando accade, qualora una 'crisi' travolga, metta in discussione oppure muti la fisionomia di quei ceti, i quali esprimono una mentalità dominante, e di quelle istituzioni ecclesiastiche che, sintonizzandosi di fatto con essi, propongono modelli di comportamento religioso [59].

2.1. Non appena l'indagine si sposta al di fuori dei maggiori centri urbani, dove la concentrazione dei conventi degli ordini mendicanti garantisce una pluralità di servizi religiosi e soprattutto la presenza di un clero regolare dotato di una preparazione dottrinale adeguata alle mansioni pastorali che è chiamato a svolgere, entra allora in considerazione il ruolo effettivamente svolto sul piano pastorale da pievi e parrocchie e dal clero secolare ad esse assegnato [60].

storia religiosa, in *Storia d'Italia*, II: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, specie 863-875.

[58] Si pensi alle pagine dedicate da D. Cantimori, *Le idee religiose del Cinquecento. La storiografia*, in *Storia della letteratura italiana*, V: *Il Seicento*, a cura di E. Cecchi - N. Sapegno, Milano 1967, pp. 38-42, al canonico regolare lucchese Pietro Bernardini (su cui è tornata anche di recente G. Zarri, *Purgatorio «particolare» e ritorno dei morti tra Riforma e Controriforma: l'area italiana*, in «Quaderni storici», XVII, 1982, p. 480).

[59] Si ricordi il lucido giudizio di C. Dionisotti, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova 1960, p. 176: «Siamo qui di fronte non ad una somma statistica di avventure intellettuali eterogenee, ma ad una crisi che evidentemente impegna in un dato ambiente una generazione».
Più di recente, con un approccio interessato ai problemi che qui si trattano, ricordo solo G. Miccoli, *La storia religiosa*, cit., pp. 955-975; C. Ginzburg - A. Prosperi, *Giochi di pazienza. Un seminario sul «Beneficio di Cristo»*, Torino 1975, pp. 185-187.

[60] Per questo aspetto rimando nuovamente al saggio di Z. Zafarana, *Cura pastorale*, cit.

In verità al clero curato, ed ancor più al clero rurale, in un clima religioso di «ordinaria amministrazione», non spetta affatto un ruolo propositivo in materia di dottrine e di credenze [61]. Pievani, parroci, cappellani hanno il dovere di ammonire i parrocchiani sull'osservanza del precetto pasquale e dell'assistenza alla messa; di vigilare sulla presenza di usurai, concubinari, incantatori ed eretici; di conoscere il numero ed il nome dei sacramenti, il modo corretto di amministrarli, la loro materia e forma; di essere al corrente dei casi penitenziali riservati a papa e vescovi; di provvedere alla conservazione e distribuzione dell'Eucaristia e dell'acqua santa [62].

Ancora intorno al 1475 non sembrano notarsi segni di mutamento in questo orizzonte, almeno a giudicare da testimonianze come quella dell'inedito *De ordine visitationis tractatus*, composto nel 1476 dal ferrarese Alberto Trotti, che l'anno prima aveva dato alle stampe un trat-

[61] Cfr. A. D'Addario, *Il problema «de vita et moribus clericorum» nella diocesi di Firenze. Legislazione canonica e civile, e iniziative spontanee, fra XIV e XVI secolo*, in *Chiesa e società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore di P. Ilarino da Milano* (Italia Sacra 30), Roma 1979, p. 393: «In virtù dei canoni che ne disciplinavano il comportamento quotidiano il clero curato è costretto, per di più, a vivere come isolato in mezzo alle comunità parrocchiali sparse nel territorio del contado, tra fedeli anch'essi in maggioranza incolti e spiritualmente rozzi, abituati a considerare la partecipazione alla vita ecclesiale come un insieme di cerimonie tradizionali da frequentare e di obblighi giuridici ed economici da osservare, più sotto la minaccia di sanzioni che in virtù di consapevolezze ideali. Da questa condizione di vita il sacerdote già poco preparato non è affatto incoraggiato a migliorare la propria cultura e ad affinare la propria spiritualità; ne trae, anzi, occasione per adeguarsi alla mentalità di coloro fra i quali si trova a vivere».
Per una visione forse più sfumata del ruolo del clero rurale nel tardo medio evo si veda peraltro Ch. M. de la Roncière, *Dans la campagne florentine au XIVe siècle. Les communautés chrétiennes et leurs curés*, in *Histoire vécue du peuple chrétien*, dir. J. Delumeau, vol. I, Paris 1979, pp. 281-312.

[62] Così conclude X. Toscani, *Aspetti di vita religiosa a Pavia nel secolo XV. In appendice: Atti della visita pastorale di Amicus de Fossulanis alla città e diocesi nel 1460*, Milano 1969, p. 66, rimandando a E. Cagnoni, *Un esame di curati nel 1449*, in «Bollettino storico piacentino», XXI, 1926, pp. 113-121.
Più ampi riferimenti al problema in Z. Zafarana, *Cura pastorale*, cit.

tato *De vero et perfecto clerico*[63]. E nemmeno l'opuscolo *Cura pastoralis pro ordinandorum tentamine collecta,* utilizzato negli ambienti in cui, verso la fine del secolo XV, ci si occupava dell'ammissione agli ordini sacri, prevede una preparazione sacerdotale che abbia fini diversi dall'assicurare la corretta celebrazione della messa, comprendendone i testi «ad minus grammaticaliter»; dall'amministrare i sacramenti, conoscendone il numero «et que sit debita forma materiaque»; dall'ascoltare le confessioni; dall'assicurare un insegnamento dottrinale limitato agli articoli di fede ed agli altri precetti[64].

Per altri versi, invece, proprio nell'ultimo decennio del secolo XV si registrano indizi estremamente precisi del profilarsi di orientamenti abbastanza nuovi, in questo ambito[65]. Nel 1490 appare a stampa a Firenze un *Opusculum predicabile* compilato dal frate agostiniano Michele Durazzino da Empoli, esplicitamente indirizzato all'uso

[63] Si veda A. TURCHINI, *Per la storia religiosa del '400 italiano. Visite pastorali e questionari di visita nell'Italia centro-settentrionale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 265-290: specialmente pp. 285 ss.

[64] Cfr. G. PELLICCIA, *La preparazione ed ammissione dei chierici ai santi ordini nella Roma del secolo XVI. Studio storico con fonti inedite*, Roma 1946, p. 43 ss. Per le edizioni di questo testo, tra 1492 e 1500, vedi *GKW*, nn. 7852-7856.

[65] Della predicazione da parte del clero curato si occupa ampiamente Z. ZAFARANA, *Cura pastorale*, pp. 12 ss. (delle bozze). Alle sue indicazioni si possono aggiungere una raccolta di 65 sermoni «vulgariter compilati ad subsidium simplicium sacerdotum ad instituendum sibi commissos», richiesti dall'arcivescovo di Milano Enrico Settala al frate minore osservante Nicolò da Osimo, scritti tra 1443 e 1447 (cfr. U. PICCIAFUOCO, *F. Nicolò da Osimo. Vita. Opere. Spiritualità*, Monteprandone 1980, pp. 134-135); ed il codice M.I.20 della Biblioteca Capitolare di Busto Arsizio (Varese), redatto intorno al 1464 — una sorta di 'manuale' sacerdotale contenente tra l'altro 135 sermoni: un centinaio di sermoni funebri, di cui taluni in volgare, ed i restanti in onore della Vergine, per nozze, per nuove messe, battesimi, ecc. (cfr. P. MANCARELLA, *I codici della Biblioteca Capitolare di S. Giovanni Battista in Busto Arsizio*, in «Aevum», XXIX, 1955, sp. pp. 248-249; si veda anche F. BERTOLLI, *La Biblioteca Capitolare di S. Giovanni Battista in Busto Arsizio. Cenni storici e manoscritti di importanza ambrosiana*, in «Archivio ambrosiano», XXI, 1971, pp. 395-419).
Su entrambe queste raccolte spero di tornare in altra occasione.

«sacerdotum curatorum, aliorumque volentium populum erudire»[66]. Si tratta di un volumetto maneggevole, di novanta carte, stampate su una sola colonna, con caratteri chiari e quasi privi di segni abbreviativi. In esso sono contenuti i testi di sessantuno sermoni, i primi trentasei disposti secondo il ciclo dell'anno liturgico, e gli altri di occasione. Ed è proprio la scelta delle ricorrenze liturgiche specifiche — ad esempio si contano quattro sermoni per le Rogazioni e sono previste prediche solo la domenica nel periodo quaresimale — a confermare la destinazione all'uso in ambito parrocchiale di questo sermonario, redatto in latino, ad eccezione di sei testi riportati direttamente in volgare: un sermone funebre; due *collationes* in occasione di celebrazioni votive in onore di alcuni santi; un *Modus incipiendi confessionem vulgaris* e più oltre un'esortazione finale da rivolgere al penitente: «Quando el peccatore è confessato dica el sacerdote» (si tratta comunque di testi che fanno parte di una specie di 'confessionale' inserito all'interno dell'*Opusculum*); ed infine la *Exhortatio* che si fa al popolo il sabato santo perché si comunichi[67].

In questo volumetto, che come si intuisce è già più di un semplice sermonario, e comincia ad essere un libro di istruzione per il clero (sia pure in chiave rigidamente funzionale), la presenza di testi volgari, si tratti o meno di prediche, in connessione con l'ascolto delle confessioni e con l'osservanza del precetto pasquale si pone in una precisa linea di continuità con una pratica pastorale ormai ben delineata. Sono invece le altre circostanze, in cui

[66] L'attenzione su questo testo era già stata richiamata da A. PROSPERI, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, in «Critica storica», VII, 1968, p. 146. Le osservazioni che seguono sono condotte sull'esemplare stampato a Firenze, Francesco Bonaccorsi, 10 luglio 1490 (*GKW*, n. 9163; *IGI*, n. 3662). Dell'autore è stato edito anche un *Sermone della regolata lingua*, in appendice ad un testo attribuito a s. Bernardino da Siena, *Della confessione* (Venezia, Bernardinus Benalius, c. 1494: *GKW*, n. 3879; *IGI*, n. 1495). Cfr. D. A. *Perini*, *Bibliographia augustiniana*, vol. II, Firenze 1931, pp. 39-40.

[67] Sono rispettivamente i ss. 38, 44, 46, 50, 55, 56, della raccolta.

sono previsti sermoni volgari, a suggerire i lineamenti di un diverso quadro, anche perché concordano con altri dati che emergono dalla documentazione, relativi alla predicazione da parte del clero in cura d'anime.

2.2. Altro elemento caratteristico della pubblicazione di sermonari latini a stampa, nell'ultimo quarto del secolo XV, è certamente costituito dal grande numero di raccolte di *sermones de sanctis* [68], per lo più di autore quattrocentesco, ma anche con ampi recuperi nella letteratura dei secoli precedenti [69]. Anche su questa parte della predicazione tardomedioevale pesa l'ipoteca del giudizio negativo di Erasmo, come è stato espresso ad esempio nel *Moriae encomion*: la predicazione popolare dei mendicanti, infarcita di favole insipide e di erudizione teologica di accatto, è una delle forme della follia universale [70].

Di fronte a queste raccolte appare certo difficile elaborare valutazioni diverse da quelle già espresse da Carlo Delcorno: «L'impiego indiscriminato del materiale agiografico, non più penetrato da un'autentica intelligenza religiosa, è uno dei segni della crisi della predicazione del tardo Quattrocento. L'impianto logico-retorico del sermone 'moderno', ideato nell'Università del secolo XIII, [è] snaturato dal tentativo di immettere la nuova cultura umanistica, imbarbarito dalla farragine di elementi folklo-

[68] Cfr. C. DELCORNO, *Il racconto agiografico*, cit., pp. 79-114, per un vasto ed accurato esame di autori e testi dal XIII al XV secolo.

[69] Non segnalato da Delcorno è il frate servita Nicolò da Siena, 'fiorito' tra XIV e XV secolo, i cui *Sermones perutiles de festis sanctorum* vennero stampati a Bologna nel 1501 (cfr. P. M. BRANCHESI, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, cit., vol. II, pp. 104-108): le caratteristiche di questa raccolta peraltro collimano ampiamente con quelle individuate da Delcorno stesso nel suo saggio.

[70] *Opera omnia*, IV/3, Amsterdam - Oxford 1979, pp. 162-166, cap. XL-XLI; trad. it. *Elogio della pazzia*, Torino 1972⁴, pp. 66-70. Forti critiche nei confronti del culto dei santi anche nel *Libellus ad Leonem X* (1517) e nel *Consilium de emendanda ecclesia* (1537): cfr. G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa: il «De officio boni viri ac probi episcopi» di Gasparo Contarini*, in «Studi veneziani», XI, 1969, p. 129.

tici e narrativi», che rimanda appunto al sopracitato giudizio di Erasmo [71]. Appena però si muti registro, vale a dire ci si ponga in un altro ambito di «gusto», di «pubblico», di «funzione» delle prediche stesse, questi giudizi appaiono bisognosi di una diversa calibratura.

In primo luogo, infatti, occorre tenere conto del fatto che la dilatazione degli elementi narrativi nella predicazione agiografica tardomedioevale in Italia ha un suo preciso corrispettivo nell'orientamento crescente dell'editoria in volgare a saldare, proprio nell'ambito dell'*exemplum* agiografico, predicazione e letteratura: «Nell'ultimo decennio del secolo si verifica anche un forte incremento delle edizioni di testi in volgare, incremento legato soprattutto al gran numero di cantari e poemetti agiografici con i quali gli stampatori rispondono ad una sempre crescente richiesta espressa da un pubblico 'curioso di favole' che questo gusto si era probabilmente formato sulla letteratura esemplare» [72].

Ulteriore elemento, di cui tenere conto, è la particolare importanza che la predicazione santorale sembra aver rivestito nelle aree rurali, e già dal secolo XIII-XIV, come è stato di recente suggerito [73] e comunque nell'ambito del clero curato, come appare anche dall'*Opusculum predicabile* dell'agostiniano Michele Durazzino da Empoli, nel quale all'interno di una disposizione dei sermoni «per circulum anni» ha un notevole peso la predisposizione di testi per predicare in occasione delle feste di taluni santi [74].

[71] C. Delcorno, *Il racconto agiografico*, cit., p. 113.

[72] P. Farenga Caprioglio, *«Indoctis viris»*, cit., p. 412; si vedano anche i testi indicati alle pp. 408-409 (con la relativa bibliografia).
Per la saldatura tra predicazione e letteratura, che avviene proprio sul terreno dell'*exemplum*, si veda il fine lavoro di C. Delcorno, *«I figli che saettano il padre» tra 'exemplum' e novella*, in *Boccaccio e dintorni. Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, vol. II, Firenze 1983, pp. 425-447.

[73] Ch. M. de la Roncière, *Dans la campagne florentine*, cit., pp. 307 ss.

[74] Si vedano le indicazioni date a nota 66.
La raccolta proverbialmente ricordata è quella del frate minore di

D'altra parte, per rimanere nella stessa area geografica e all'incirca nello stesso volgere di anni, si pensi anche all'aneddoto di Arlotto Mainardi, piovano di San Cresci in Maciole, il quale per predicare ai fedeli il giorno della festa di s. Lorenzo sostituisce il sermone con una *legenda*[75].

In altri termini, anche se queste raccolte di *sermones de sanctis* sono redatte in prevalenza, se non esclusivamente, da religiosi mendicanti, la loro destinazione non si esaurisce certo al loro interno, anzi un ulteriore elemento le ricollega al ministero pastorale del clero curato, il fatto che — tolta la rilevante eccezione di san Bernardino da Siena per gli osservanti francescani del '400[76] e dei santi recentemente canonizzati degli ordini mendicanti (per i quali però «la concretezza dei riferimenti alla leggenda» tende a risolversi in una rappresentazione stereotipica e simbolica)[77] — in tutte queste raccolte «l'attenzione è incentrata sui santi del primo millennio cristiano»[78]: ed anzi, nelle raccolte compilate in area germanica e destinate al clero curato questi sermoni sui nuovi santi tendono a mancare del tutto[79].

2.3. Ad opera del frate predicatore bresciano Gregorio

Colonia Johannes de Verdena (Giovanni di Werden), *Sermones «Dormi secure» de tempore et de sanctis*, la cui seconda parte così è intitolata: «Sermones de sanctis per annum satis notabiles et utiles omnibus sacerdotibus, pastoribus et capellanis qui 'Dormi secure' vel 'Dormi sine cura' sunt nuncupati, eo quod absque magno studio faciliter possint incorporari et populo predicari» (dall'edizione lionese del 1497: *IGI*, n. 5366). Cfr. C. Delcorno, *Il racconto agiografico*, cit., pp. 85 s., dove si tratta anche di altri testi similari (con ampia bibliografia).

[75] G. Folena, *Motti e facezie del Piovano Arlotto*, Milano-Napoli 1953, pp. 23-24 (si vedano anche i testi citati da C. Delcorno, *Il racconto agiografico*, cit., p. 87, nota 27, in relazione alle aree extraitaliane).

[76] Bibliografia in R. Rusconi, *Francesco d'Assisi nella predicazione italiana*, cit., p. 91, nota 41; p. 108, nota 87.

[77] Così C. Delcorno, *Il racconto agiografico*, cit., p. 98, a proposito del sermone del domenicano Leonardo Mattei da Udine per la festa di S. Pietro Martire.

[78] *Ibidem*, p. 85.

[79] *Ibidem*.

Britannico — appartenente alla famiglia dei famosi stampatori, con i quali evidentemente collaborava nel curare la «edizione» di opere religiose, in particolare sermonari [80] — viene pubblicata nel 1495 una raccolta di *Sermones funebres et nuptiales,* in cui sono contenuti 64 sermoni funebri «vulgarizandi», altri 18 «litterales» (cioè da pronunciare direttamente in latino) ed 11 sermoni nuziali [81]. Nella lettera di dedica al vescovo di Brescia, Paolo Zane, il frate scriveva di aver pensato alle difficoltà incontrate dai confratelli più giovani. Non doveva essere questa una destinazione comunque esclusiva, dal momento che nella seconda edizione «accresciuta», uscita nel 1498, ai testi precedentemente indicati si aggiungono altri 15 sermoni funebri «vulgarizandi» redatti *pro pueris* (cioè per esequie di bambini), ma anche altri undici sermoni funebri e dieci nuziali stampati direttamente in volgare italiano [82]. In questa antologia di testi, scarni, scheletrici, a dir poco elementari, la esplicita previsione di un volgarizzamento e, soprattutto, la stampa in volga-

[80] Per una informazione sulla biografia e le edizioni delle opere, cfr. Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., vol. II, pp. 53-54, s.v. *Gregorius Britannicus Brixiensis*. Per l'attività editoriale dei due fratelli Angelo e Giacomo Britannico, cfr. U. BARONCELLI, *Britannico (Britannici, de Britannici); Britannico, Giovanni; Britannico, Ludovico*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIV, 1972, pp. 339-342; 342-343; 343-344. In realtà anche i sermonari di Gregorio Britannico, ad un primo esame, sembrano piuttosto frutto dell'opera di un raccoglitore. A questa attività editoriale in campo religioso dei fratelli Britannico ci riportano altre raccolte pubblicate postume, come i *Sermones quadragesimales* di Gabriele Bruni da Barletta, nel 1497-1498 (*GKW*, n. 3400; *IGI*, n. 4109) ed i *Sermones quadragesimales . . . merito lima vitiorum nuncupati*, del frate domenicano Giovanni Aquilano (*IGI*, n. 5250; cfr. Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, cit., vol. II, p. 376, s.v. *Johannes de Aquila*): nella lettera di frate Benedetto «Brixianus» — cioè Britannico — che precede l'edizione veneziana del 1499 di quest'ultima raccolta (*IGI*, n. 5251) sono indicati con molta chiarezza i criteri di questi interventi editoriali dei raccoglitori di sermonari.

[81] Per le edizioni incunabole si vedano *GKW*, nn. 5548-5555; *IGI*, nn. 2164-2170; per le edizioni cinquecentesche cfr. *IA*, nn. 125.138 — 125.144.

[82] Ho esaminato la copia dei *Sermones funebres vulgares litteraliterque pronunciandi. Item sermones nuptiales pulcherrimi . . .*, stampata a Venezia, «per Manfredo Bono de Monteferrato», il 10 febbraio 1508 (esemplare della Biblioteca Augusta di Perugia).

re fanno in effetti pensare ad un uso da parte del clero curato.

Sulla stessa linea si pongono con ogni probabilità anche i *Sermoni da Morti et da Sposi latini et volgari,* del frate minore conventuale Olimpo da Sassoferrato, ritenuto, per i molteplici risvolti della sua personalità, «un caso limite nella crisi attraversata dagli ordini religiosi nei primi decenni del Cinquecento» [83]. In un opuscoletto di sole trentadue carte sono stampati ben 35 sermoni — o meglio, abbozzi di sermoni —, ciascuno con il suo *thema* scritturistico latino, volgarizzato subito dopo, e con una suddivisione della materia da esporre, di solito in tre parti (indicate talora in latino, come residuo clausolare della tecnica delle *artes praedicandi*) [84]. Sono testi molto suc-

[83] Così R. AVESANI, *Alessandri, Caio Baldassarre Olimpo da Sassoferrato (Olimpo da Sassoferrato)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, 1960, pp. 162-166 (citazione a p. 164), riallacciandosi ad un giudizio di C. DIONISOTTI, *Chierici e laici*, cit. (ora in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino 1967, p. 170).
La prima edizione dei sermoni venne stampata a Perugia, Cosimo da Verona, 1519. Ho utilizzato un esemplare della seconda edizione, stampato sempre a Perugia, per Hieronymo de Cartholariis, 1521 (esemplare della Biblioteca Augusta di Perugia), il cui titolo completo è il seguente: *Sermoni da morti et da sposi latini et volgari et excusatione da mensa, composti per Baldassarre Olympo minorista da Sassoferrato, de le sacre littere baccelliero acutissimo, con la gionta del medesimo auttore quale in la prima stampa non sono. Et per lui novamente alla sua buona lettione ridotti. Con una confessione da dire in chiesa, et la dechiaratione della Santa Messa, opera utilissima ad ogni religioso che habbi cura delle anime.*

[84] Allo stesso autore si deve un *Libello de prohemii vulgari limatissimi predicabili a qualunque materia: et sonetti spirituali de la sustantia de la predica*, Perugia, per Baldassarre di Francesco de Cartulari, 1522 (ho consultato l'esemplare di questa prima edizione posseduto dalla Biblioteca Augusta di Perugia). Si tratta di un opuscolo di sole 24 carte, indirizzato «a molti gioveni studenti li quali cominciano a predicare non hanno prohemii ordinati et da se, per essere novi nello exercitio, non li sanno così bene ordinare» (f. 1v).
Allo stesso genere all'evidenza appartiene anche l'opera dell'agostiniano osservante Luchino Arconati «de Aretio Mediolanensem»: *Egregium et perutile... opusculum de Prologis seu Proemiis, materna lingua accuratissime conscriptis, deservientibus per totam quadragesimam predicare volentibus. Quibus adiuncti sunt alii centumquinque diversis materiis opportuni, hisque omnibus vita comite assistenteque deo predicationes sibi correspondentes applicare intendit...*, Venetiis, per Bernardinum Venetum de Vitalibus, M.D.XVIII, mensis Septembris (SANDER, II/2, p.

cinti, che non vanno oltre una grossolana ripartizione di *auctoritates* bibliche, cristiane, gnomiche. Quanto al contenuto 'propositivo' dal punto di vista religioso, con questo genere di opuscoli non si esce dall'orizzonte etico/penitenziale della predicazione tardoquattrocentesca, dalla sua prospettiva di garantire comunque la salvezza dell'anima, come è ovvio attendersi da un genere siffatto: «massime sapendo che lui secondo la fede è in luoco salvo però che s'è confessato et comunicato, et ha ricevuta la estrema untione», si dice ad esempio del defunto [85]. Né stupisce la presenza, nelle ultime carte dell'opuscolo, di una «confessione generale» che, dopo una formula esemplata sul *confiteor*, recita: «Dico mia colpa si havesse peccato nelli dodeci articoli della fede, nelli dieci comandamenti della legge, nelli sette peccati mortali», e così via [86].

2.4. Se negli anni successivi alla sconfitta veneziana di Agnadello (1509) matura nell'ambiente ristretto del patriziato veneziano una profonda crisi che porterà gli esponenti di una generazione ad essere i maggiori rappresentanti di quella istanza di rinnovamento religioso in Italia detta dell'Evangelismo [87] — peraltro, come è stato giu-

363, n. 2005: ho consultato l'esemplare posseduto dalla Biblioteca Augusta di Perugia). Per l'autore di questa raccolta di proemii in volgare cfr. D. A. PERINI, *Bibliographia augustiniana*, vol. I, Firenze 1929, pp. 50-51.
Lo studio di queste raccolte molto particolari — la struttura dei proemi peraltro dipende ampiamente dalla tecnica del *sermo modernus*, per quanta ostentazione di erudizione umanistica vi si possa ritrovare — può essere utile per valutare le affermazioni di Bulephorus nel dialogo *Ciceronianus* di Erasmo (*Opera omnia*, I/2, Amsterdam 1971, pp. 637-638), che si riferirebbero ad un sermone del venerdì santo pronunciato davanti a Giulio II e forse ascoltato direttamente da Erasmo stesso (nel 1508 per J. O'MALLEY, *Preaching for the Popes*, cit., pp. 408-409; nel 1509 per J. CHOMART, *Grammaire et Rhétorique*, cit., pp. 1090-1092).

[85] Ed. cit., f. 2v.

[86] *Ibidem*, cc. 29r-30r. Per la *confessio generalis* si veda quanto se ne dice più oltre.

[87] Oltre al giudizio di Dionisotti riportato a nota 59 si veda, per quanto segue, in particolare G. FRAGNITO, *Cultura umanistica e riforma religiosa:*

stamente sottolineato per il caso di Gasparo Contarini, sarà solo lo scoppio della crisi luterana a dare a queste istanze di riforma «un contenuto più concreto» [88] — in un ambito di prospettive di certo molto più limitato, come angusto era nella sostanza lo spettro dei progetti di riforma presentati al V concilio del Laterano [89] e l'insieme dei decreti conciliari approvati in quella sede [90], talune iniziative pastorali dell'episcopato italiano mostrano elementi di continuità in una prassi pastorale che di fatto esprime una sua notevole solidità.

L'esempio più significativo è costituito certo dagli atti della sinodo provinciale fiorentina del 1517, radunata dal cardinale Giulio de' Medici (il quale in seguito diverrà

il «De officio boni viri ac probi episcopi» di Gasparo Contarini, in «Studi veneziani», XI, 1969, pp. 75-189 (e della stessa il saggio *Il cardinale Gregorio Cortese (1483?-1540) nella crisi religiosa del Cinquecento*, in «Benedictina», XXX, 1983, pp. 129-171, 417-459; XXXI, 1984, pp. 79-134.
Si tralascia volutamente la tematica di questi fermenti di rinnovamento che, in effetti, pur prendendo le mosse da istanze religiose preesistenti (esterne comunque all'orientamento pastorale degli ordini mendicanti), matureranno ben oltre il periodo che ci interessa: significativo da questo punto di vista è l'anno 1530, nel quale il segno di un effettivo mutamento è dato dalla pubblicazione del *Breve ricordo di quello hanno da fare i chierici, massimamente curati*, del vescovo di Verona Gian Matteo Giberti (cfr. A. Prosperi, *Note in margine*, cit., e dello stesso *Tra Evangelismo e Controriforma. G.M. Giberti (1495-1543)*, Roma 1969).
Per una documentata analisi della recente produzione storiografica sull'argomento si veda S. Peyronel Rambaldi, *Ancora sull'Evangelismo italiano: categoria o invenzione storiografica?*, in «Società e storia», V, 1982, pp. 935-967.

[88] G. Fragnito, *Cultura umanistica*, cit., p. 184.

[89] Cfr. N.H. Minnich, *Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council*, in «Archivum Historiae Pontificiae», VII, 1969, pp. 163-251.

[90] Non si può fare a meno di sottolineare che, almeno nell'ambito della predicazione, la matrice delle deliberazioni conciliari risiede piuttosto nella volontà di reprimere i postumi della predicazione profetica postsavonaroliana, che non di incentivare la pratica della predicazione stessa: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo - P. Joannou - C. Leonardi - P. Prodi, Roma 1962, pp. 610-614 (XI sessione, 19 dicembre 1516). Al proposito si veda R. Rusconi, *Predicazione e vita religiosa*, cit., p. 204 e *Predicatori e predicazione*, cit., pp. 986-987.

papa con il nome di Clemente VII): pubblicati a stampa in quello stesso anno «per heredes Philippi Iunctae», tra le norme dettate a regolare la vita parrocchiale hanno particolare rilievo quelle relative all'ascolto delle confessioni ed alla celebrazione dei matrimoni. Per quanto riguarda queste ultime, in particolare, dal momento che i nubendi debbono conoscere esattamente la complessa normativa matrimoniale (che da questo punto di vista si riduce, nella sostanza, agli intricati impedimenti a contrarre le nozze, derivanti dai vari legami di parentela, anche spirituale), il curato deve esporla loro «materno sermone»: ed infatti i capp. I-XIII della rubrica «De sponsalibus et matrimoniis» sono redatti in volgare (anche allo scopo di essere rettamente intesi da un clero cui si richiede in realtà che «intelligat saltem grosso modo quid legit»)[91].

Ancor più rappresentativo di questo orientamento «di tipo tradizionale» che appare caratteristico della «letteratura di 'istruzioni per il clero'»[92] appare l'*Opus noviter editum pro sacerdotibus animarum curam habentibus,* stampato a Milano nel 1521 dal vescovo di Brugnato (La Spezia), Filippo Sauli, che sembra rifarsi al modello degli scritti pastorali di Antonino Pierozzi, il frate predicatore vescovo di Firenze alla metà del '400. Nell'opuscolo la

[91] Il testo è stato ristampato in J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*..., XXXV, rist. Graz 1961, coll. 247-318. Si veda ora anche lo studio di R. C. TREXLER, *Synodal Law in Florence and Fiesole. 1306-1518* (Studi e testi 268), Città del Vaticano 1971, *passim*; osservazioni su questi statuti in A. D'ADDARIO, *Il problema*, cit., pp. 399 e nota 33.
Questa medesima rubrica viene ripresa alla lettera nel *Breve ricordo* del Giberti, con la seguente indicazione: «Et perché li impedimenti si sappiano, si scriveranno qui sotto, acciò che'l prete ogni domenica del mese li lega ed dechiare in chiesa» (dall'ed. A. PROSPERI, *Note in margine*, cit., p. 400).

[92] Cfr. A. PROSPERI, *Di alcuni testi per il clero nell'Italia del primo Cinquecento*, cit.: a p. 141 riscontra nei decenni successivi «l'incontro di questi due filoni, l'uno nuovo — e cioè gli interventi diretti del vescovo nella realtà della sua diocesi, spesso improntati ad un linguaggio di tipo evangelico —, l'altro (manuali per confessori, brevi 'summe' di teologia e di diritto canonico) di tipo tradizionale, caratterizza la letteratura delle 'istruzioni per il clero'».

parte più cospicua è costituita da un trattato sulle censure ecclesiastiche, in relazione anche alla amministrazione dei sacramenti — in particolare ascolto delle confessioni e celebrazione delle nozze —, nel cui ambito l'ignoranza dei sacerdoti può creare problemi nel contatto con i fedeli [93]. Quanto al loro obbligo di predicare «verbum domini et precepta», magari aiutandosi nella spiegazione dell'Evangelo con qualche esposizione ortodossa, si tratta di una indicazione che ha più il sapore di un ampliamento della pratica precedente che non l'apertura verso prospettive di predicazione «evangelica» [94].

Ulteriore riscontro di questa concezione di un ruolo pastorale di tipo amministrativo-burocratico del clero curato, sia pure con un ampliamento della sua sfera di intervento e con una rigorizzazione delle funzioni da lui svolte, si ha con un vero e proprio manuale ad uso del clero curato, di sapore «ufficiale», approntato per la stampa dal frate predicatore Alberto da Castello nel 1510, ed effettivamente pubblicato a Venezia nel 1523 [95]: *Liber*

[93] Per tutto questo cfr. *ibidem*, p. 145.

[94] Non mi sembra in realtà diversa la posizione del Contarini nel *De offici boni viri ac probi episcopi*, scritto tra 1516 e 1517: «vel evangelium declaretur, vel aliqua ex sacris litteris aut ex morali phylosophia in medio adducerentur» (da *Opera*, Parisiis 1571, p. 424, riportata in G. FRAGNITO, *Cultura umanistica*, cit., pp. 165-166). Diverse devono invece essere le valutazioni per quanto riguarda testi successivi, come il *Modus concionandi*, scritto per i predicatori della sua diocesi di Belluno nel 1538, e la *Instructio pro praedicatoribus*, redatta a richiesta di Alessandro Farnese nel 1540 (cfr. G. FRAGNITO, *Contarini, Gasparo*, in *Dizionario Biografico degli italiani*, XXVIII, 1983, pp. 172-192). Analoghe osservazioni valgono per quanto si legge da un lato nel *Libellus ad Leonem X* (1517) di Quirini e Giustiniani (*Annales Camaldulenses*, edd. J. B. MITTARELLI - A. COSTADONI, IX, Venetiis 1773, coll. 879-880) e dall'altro nel *Consilium de emendanda ecclesia* (1537) (*Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio*, XII, Freiburg i. Br. 1930, pp. 131-145).
Per tutti questi testi in rapporto alla predicazione si veda ancora G. ALBERIGO, *I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545-1547)*, Firenze 1959, pp. 302 ss.

[95] Il testo è stato ampiamente analizzato da E. CATTANEO, *Il Rituale Romano di Alberto Castellani*, in *Miscellanea liturgica in onore di... Giacomo Lercaro*, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, pp. 629-647 (il quale ignora le osservazioni di G. PELLICCIA, *La preparazione ed*

sacerdotalis nuperrime ex libris sancte Romane ecclesie et quarumdam aliarum ecclesiarum et ex antiquis codicibus apostolice biliothece et ex iurium sanctionibus et ex doctorum ecclesiasticorum scriptis ad Reverendorum patrum sacerdotum parrochialium et animarum curam habentium commodum collectus atque compositus, ac auctoritate sanctissimi D.D. nostri Leonis decimi approbatus. In quo continentur et officia omnium sacramentorum et resolutiones omnium dubiorum ad ea pertinentium. Et omnia alia que a sacerdotibus fieri possunt, que quam sint pulchra et utilia ex indice collige[96].

La lunga citazione del frontespizio — riportata perché esplicita nell'indicare le caratteristiche del *Liber sacerdotalis* — esonera da un'analisi dettagliata, salvo rimarcarne la struttura, in pratica ripartita in due sezioni, la prima dedicata ai sacramenti ed alle questioni connesse[97], la se-

ammissione, cit., pp. 71 ss., che commenta: «come armi indispensabili al sacerdote in cura d'anime, i libri per la celebrazione del culto e amministrazione dei sacramenti, le leggi della chiesa, una somma di casi di coscienza e dei loro rimedi canonici, una raccolta di omelie per le domeniche e le feste di precetto, un compendio per la spiegazione del Simbolo e del Pater, dei vizi, virtù e osservanza delle feste e dei precetti della Chiesa», cioè i «pochi libri necessari al ministero sacerdotale», da aggiungere a questo 'vademecum'). Per l'autore si veda anche R. Creytens, *Les écrivains dominicains dans la chronique d'Albert de Castello,* in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXX, 1960, pp. 277-313.

[96] Cfr. E. Cattaneo, *Il Rituale Romano,* cit., pp. 641 ss. Si tratta di un libro che annovera 16 o 18 edizioni nel corso del '500: le prime due negli anni 1523 e 1537; tutte le altre a partire dal 1554, con variazioni nel titolo, sino a che — a partire dal 1576 — l'edizione tridentina del breviario e del messale comporta una notevole revisione del testo.
Un andamento analogo si può riscontrare ad esempio nella fortuna editoriale cinquecentesca delle opere di Antonino Pierozzi (si veda la *Bibliografia delle edizioni giuridiche in lingua italiana,* I: *Testi statutari e dottrinali dal 1470 al 1700,* a cura di E. Spagnesi, Firenze 1978, *ad indicem*; cfr. anche S. Orlandi, *Bibliografia antoniniana,* Città del Vaticano 1962, parte seconda): non sono peraltro solo i testi di sant'Antonino da Firenze ad essere oggetto di molteplici adattamenti e manipolazioni nel corso del secolo — e questa potrebbe essere una interessante pista di ricerca, da condursi ad esempio sulla letteratura omiletica e penitenziale (in altra prospettiva, più direttamente legata alla censura, si veda A. Rotondò, *Cultura umanistica e difficoltà di censori,* cit.).

[97] *Ed. princeps,* c. 29v: «Adverte quod hic sequi deberet sacramentum

conda ai c.d. sacramentali, in particolare benedizioni e processioni. In chiusura appaiono alcuni sermoni latini — ma nelle edizioni del 1587 e del 1597 saranno significativamente stampati in italiano: «Sermones aliqui per sacerdotem plebibus suis certis diebus festivis in ecclesia missarum sollemniis faciendi ad earum instructionem et exhortationem. In nativitate D.N.I.C. Dicto offertorio in missa sacerdos, conversus ad populum, in hunc vel similem modum ipsum alloquatur», cui seguono i sermoni sul Natale, l'Epifania, la Pasqua; per la celebrazione delle nozze; «in electione» di un prelato, pievano, arciprete o rettore di una chiesa [98].

Come si vede dall'elenco delle ricorrenze per le quali è predisposta una predica, non si abbraccia neppur lontanamente il numero di festività comprese tre decenni prima nell'*Opus predicabile* di Michele Durazzino da Empoli: parimenti, il ridotto numero di carte che nel *Liber sacerdotalis* sono dedicate ai sermoni, in un manuale di così vaste dimensioni, conferma che non si pensava certo ad una ampia attività di predicazione da parte del clero curato — che andasse cioè al di là della predicazione festiva, non tanto domenicale, quanto nelle maggiori ricorrenze liturgiche, e soprattutto nelle festività dei santi; oltre ad un'attività di predicazione collegata con i riti liturgici di fatto amministrati esclusivamente dal clero parrocchiale, funerali e soprattutto matrimoni.

Ben diversa è invece la vasta raccolta di materiali nel *Liber sacerdotalis*, relativa all'ascolto delle confessioni, anche se alla fine l'autore si risolve a consigliare di ricor-

eucharistie vel penitentie. Sed quia regulariter primo precedit penitentia, postea communio et ultimo extrema unctio, que habet multa annexa, scilicet commendationem anime, officium sepulture etc., que multum protrahuntur ad longum, visum est hic tractare de matrimonio et postea successive de aliis sacris» (da E. CATTANEO, *Il Rituale Romano*, cit., p. 635).

[98] *Ibidem*, cc. 364-367. Anche nel manoscritto della Biblioteca Capitolare di Busto Arsizio (cfr. supra, nota 65), numerosi sono i *sermones* «in comendatione misse nove» ed «in matrimonio» (di questi ultimi molti in volgare).

rere anche al *Defecerunt* di Antonino da Firenze ed al *Confessionale* di Girolamo Savonarola [99]. Proprio da questo punto di vista il *Liber sacerdotalis* si inserisce nella produzione di testi pastorali ad uso del clero curato, redatti da religiosi mendicanti [100], in una linea di tendenza che registra un significativo aumento nel corso del '400, e nel cui ambito rientra anche l'importante ruolo dei confessionali a stampa ai fini del ministero penitenziale parrocchiale.

3.1. Nel periodo preso in esame in questa sede, vale a dire nel mezzo secolo compreso all'incirca tra 1470 e 1520, la redazione di manuali per i confessori e di *summae de casibus* riceve un notevole incentivo dall'introduzione della stampa a caratteri mobili [101]. Anche se appare difficile avventurarsi in precise indicazioni quantitative, non vi è dubbio che l'ingente numero di opere penitenziali a stampa, in latino e nelle lingue volgari, conferma l'esistenza di un mercato di reali fruitori di questi strumenti, che andava ben al di là dei confini dei religiosi degli ordini mendicanti: ai quali era certo indirizzata la maggior parte dei sermonari latini [102], mentre per gli

[99] «Si quis autem ampliores velit habere interrogationes seu interrogatorium diffusius, legati libellum qui intitulatur *Defecerunt* beati Antonini Archiepiscopi Florentini, vel *Confessionale* fratris Hieronimi de Ferraria et alia ad libitum, et ibi inveniet plene de hac materia tractari» (da E. CATTANEO, *Il Rituale Romano*, cit., p. 635, nota 16).

[100] Si vedano i testi indicati da C. DELCORNO, *Il racconto agiografico*, cit., pp. 85-86. E. CATTANEO, *Il Rituale Romano*, cit., p. 630, nota 3, ricorda il *Familiaris clericorum libellus*, pubblicato a Venezia nel 1525 da un anonimo francescano (edito già nel 1517: ESSLING, n. 1950, e ristampato almeno nel 1535 e nel 1550: L. MORANTI, *Le Cinquecentine della Biblioteca Universitaria di Urbino*, cit., nn. 1343-1344).

[101] Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., ch. VI: «Les dernières Sommes de casuistique médiévale», pp. 98 ss. Si veda anche la trattazione di T.N. TENTLER, *Sin and Confession*, cit.

[102] Si vedano le osservazioni di R. HIRSCH, *Printing, Selling and Reading, 1450-1550*, Wiesbaden 1967: trad. parziale in *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna*, a cura di A. PETRUCCI, Bari 1977, specialmente pp. 10 e 17 s. Per quanto divergenti nelle cifre le statistiche di Hirsch e quelle di J.M. LENHART, *Pre-Reformation Printed Books*, New York 1935, concordano comunque nell'individuare il senso del fenomeno.

esemplari della letteratura penitenziale risalta con immediatezza una destinazione anche al clero curato, e persino ai laici [103].

Il più significativo esponente di questo boom editoriale — che in questo caso continuava precisamente un'eccezionale diffusione manoscritta delle sue opere — è il frate predicatore Antonino Pierozzi, divenuto arcivescovo di Firenze, dal 1446 alla morte nel 1459 [104]. Si tratta di un caso esemplare ad indicare i modi nei quali la consueta attività pastorale di ascendenza mendicante si volge ai fini del ministero diocesano, nel momento in cui un maggior impegno dei vescovi all'interno delle loro diocesi, nel periodo che abbraccia grosso modo il concilio di Basilea-Firenze ed il pontificato di Eugenio IV [105], appare decisamente influenzato in Italia dall'«impressionante numero» di ordinari diocesani appartenenti al clero regolare (in confronto al resto dell'Europa) [106].

I tre manuali per la confessione di Antonino da Firenze, dopo la introduzione della stampa a caratteri mobili, rappresenteranno nel loro complesso il più importante testo della letteratura penitenziale, sia nella versione 'internazionale' — cioè nel testo latino — sia in quella

[103] Cfr. alcuni cenni, in materia penitenziale, in R. RUSCONI, *Manuali milanesi di confessione*, cit., pp. 114-123. Di recente G.P. BRIZZI, *Strategie educative e istituzioni scolastiche della Controriforma*, in *Letteratura italiana*, I: *Il letterato e le istituzioni*, Torino 1982, pp. 903-904, ha sottolineato l'effetto di «accelerazione» che la «scelta di campo operata dalla Riforma protestante a favore della cultura scritta» ha avuto sul reticente atteggiamento della Chiesa romana (in riferimento alla costituzione del V Concilio del Laterano, approvata nel 1514: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., pp. 608 s.).

[104] A. D'ADDARIO, *Antonino Pierozzi, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, III, 1961, pp. 525-532; Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. I, Romae 1970, pp. 80-100, s.v. *Antoninus Florentinus*.

[105] Si vedano tra le altre le osservazioni di A. PROSPERI, *Le istituzioni ecclesiastiche*, cit., p. 41, e le indicazioni sulle loro iniziative pastorali in Z. ZAFARANA, *Cura pastorale*, cit.

[106] Si tratta di un aspetto molto sottolineato, ma con una valutazione sostanzialmente negativa, in D. HAY, *La Chiesa nell'Italia rinascimentale* (1977), Bari 1979, p. 34.

'italiana' — cioè nel testo volgare o volgarizzato. Essi hanno nel complesso caratteristiche assai diverse, almeno dal punto di vista della loro struttura formale. Infatti, il confessionale in volgare che inizia con le parole *Omnis mortalium cura* (e variamente intitolato nelle sue riedizioni) [107] venne redatto nel 1429 e costituisce «davantage une instruction morale sur les péchés contre la foi, les péchés capitaux et les voeux, qu'une oeuvre ordonnée à la confession» [108]: per questo motivo nelle stampe spesso gli venne associato un *Libreto dela dotrina christiana per i putti piccoli e giovanetti* [109] — a quanto pare un volgarizzamento dell'*Elucidarium* di Onorio «Augustodunensis» [110]. Il manuale latino che inizia con la parola *Defecerunt* è invece «le plus achevé des manuels de confession laissés pour le moyen-âge» [111] e, soprattutto, punto di

[107] Si vedano *GKW*, nn. 2152-2176; *IGI*, nn. 658-683. ORLANDI, *Bibliografia antoniniana*, cit., pp. 309-312. Per le edizioni cinquecentesche di tutte queste opere antoniniane si veda la *Bibliografia delle edizioni giuridiche in lingua italiana*, cit. (*ad indicem*).

[108] P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., p. 73. Si tratta di un'opera legata — proprio per la sua redazione — alla direzione spirituale di singoli fedeli devoti, e per la quale di conseguenza era possibile essere diffusa in seguito anche come testo di devozione.

[109] A partire dall'edizione veneziana del 1473: *GKW*, nn. 2159-2169.

[110] Così U. ROZZO, *Antonio da Pinerolo e Bernardino Ochino*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIX, 1982, p. 342, nota 6 (rinviando ad A. TAMBORINI, *La Scuola e le Scuole della Dottrina Cristiana*, Milano 1939, p. 60). Sul *Lucidario* si vedano i recenti contributi di M. DEGLI INNOCENTI, *I volgarizzamenti italiani dell'«Elucidarium» di Onorio Augustodunense*, in «Italia Medioevale e Umanistica», XXII, 1979, pp. 239-318; dello stesso, *La tradizione manoscritta dei volgarizzamenti italiani dell'«Elucidarium» di Onorio Augustodunense*, in «Studi medievali», 3 s., XXIII, 1982, pp. 193-229 (e l'edizione pubblicata nella collana «Medioevo e Umanesimo» dell'editore Antenore di Padova, 1984).

[111] P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., p. 74. Del testo sono state identificate due recensioni, di differente lunghezza (alla più ampia delle quali si aggiungono spesso i diversi *tractatus* che confluiscono nella grande *Summa moralis* messa insieme tra 1440 e 1454 circa): cfr. H. WILMS, *Das Confessionale Defecerunt des hl. Antoninus*, in «Divus Thomas», XXIV, 1946, pp. 99-108. Per le edizioni quattrocentesche si vedano *GKW*, nn. 2080-2151; *IGI*, nn. 616-657; ORLANDI, *Bibliografia antoniniana*, cit., pp. 313-321, registra anche quelle cinquecentesche.

riferimento costante nella letteratura penitenziale e nelle disposizioni pastorali dei decenni successivi [112]. Se questo manuale — terminato prima dell'estate 1440 — appare collegato alle responsabilità di governo all'interno dell'ordine dei frati predicatori, più direttamente connesso all'impatto con la realtà del clero diocesano è il confessionale in volgare che inizia con le parole *Curam illius habe*, redatto ad uso dei sacerdoti ignoranti (soprattutto del latino) in cui Antonino si imbatté nel corso delle sue visite pastorali una volta divenuto arcivescovo di Firenze (1446) [113]. Diffuso in realtà in un numero ridotto di manoscritti, anche la sua fortuna editoriale quattrocentesca appare assai limitata — forse perché un uso precoce del volgare in uno strumento dedicato al clero curato lo taglia in parte fuori dal mercato librario, a differenza di quanto accade per il confessionale *Defecerunt* in latino oppure per l'altro in volgare, la cui ampia diffusione si spiega però per le sue caratteristiche, che lo accostano alla letteratura devozionale ad uso dei laici.

[112] Non è naturalmente il caso di ricordare i numerosi sinodi cinquecenteschi che, in Italia e oltralpe, raccomandano l'adozione del confessionale antoniniano.
Del pari importante è soprattutto il fatto che il suo manuale divenga in seguito un vero e proprio modello per gli autori di opere analoghe.

[113] Cfr. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, cit., p. 73. Per le edizioni vedi *GKW*, nn. 2075-2079; *IGI*, nn. 611-615; Orlandi, *Bibliografia antoniniana*, cit., pp. 325-327 (comprendendo anche quelle cinquecentesche).
Questo testo ha una rilevante diffusione a stampa tra 1533 e 1546, quando viene proposto come «opera di santo Antonino... utilissima e necessaria alla istruttione delli sacerdoti... idioti circa la cura delle anime» — all'interno della «tendenza a risalire indietro nel passato per recuperare strumenti di educazione del clero» (A. Prosperi, *Di alcuni testi per il clero*, cit., p. 144, in riferimento a G. M. Giberti). Si vedano comunque le edizioni segnalate *full-title* nella *Bibliografia delle edizioni giuridiche in lingua italiana*, cit.
La struttura di questo manuale trova una corrispondenza nell'esame rigoroso della preparazione del clero curato, durante la visita pastorale effettuata da Antonino nel 1446-1447 — il cui schema nella sostanza è riprodotto nella *Summa moralis*, lib. III, tit. XX, capp. V-VI (l'opera, terminata nel 1459, appare a stampa a Firenze nel 1471: *GKW*, nn. 2185-2202; *IGI*, nn. 689-701; Orlandi, *Bibliografia antoniniana*, cit., pp. 295-305).

Resta da sottolineare che la prospettiva etico/penitenziale dei tre testi è nella sostanza del tutto omogenea, senza presentare variazioni che dipendano dalla lingua utilizzata nella redazione oppure dalle circostanze di compilazione dei testi ovvero dai loro destinatari — originari ed eventuali. In altri termini, a qualsiasi livello lo si affronti, assolutamente identico ed unitario è l'approccio alla confessione sacramentale, ed a mutare sono solo le direzioni ed i modi in cui questo si svolge.

In verità i decenni successivi all'introduzione della stampa sono caratterizzati anche da un fenomeno particolare, che ha la sua localizzazione proprio in Italia, vale a dire una notevole ripresa nella produzione di letteratura penitenziale, con la pubblicazione di nuove *summae de casibus* e di manuali per i confessori ad esse ampiamente ispirati [114].

Nell'ambito delle *summae de casibus* propriamente dette rientrano la *Summa Baptistiniana* edita a Novi Ligure nel 1484 dal frate minore dell'Osservanza Battista Trovamala di Sale e più nota con il titolo dell'edizione accresciuta, stampata a Pavia nel 1489: *Summa Rosella* [115]; un altro religioso dello stesso ordine, Angelo Carletti da Chivasso, stampava nella propria città natale nel 1486 un'opera ben presto indicata comunemente come *Summa Angelica* [116]; tra i frati predicatori bisogna arrivare al

[114] Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 75 ss. e 99-105; R. RUSCONI, *Manuali milanesi di confessione*, cit.
Dovendo tornare sull'argomento della letteratura penitenziale tardoquattrocentesca per una relazione da tenersi in occasione del XII Convegno internazionale di Studi francescani (Assisi, 18-20 ottobre 1984), in questa sede mi limiterò a dare indicazioni essenziali sia in relazione agli autori che alle loro opere. È evidente che si omette anche ogni rinvio agli studi di più ampia portata in cui questi volumi sono esaminati, in unione con altri, anche come fonti (si vedano ad esempio gli studi di J. Kirshner citati più oltre alle note 118 e 122).

[115] Cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 98-99. Le edizioni sono indicate in *GKW*, nn. 3321-3326; *IGI*, nn. 1203-1207. Si veda il recente contributo di E. BELLONE, *Appunti su Battista Trovamala di Sale O.F.M. e la sua «Summa casuum»*, in «Studi francescani», LXXIV, 1977, pp. 375-402.

[116] P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 99-101. Le

1515 per registrare l'apparizione della *Summa Tabiensis*, di Giovanni Cagnazzo da Taggia [117], ed infine della raccolta di Silvestro Mazzolini da Prierio — maestro del Sacro Palazzo e ben noto per il suo ruolo di polemista antiluterano —, il cui titolo di *Summa summarum* tradiva il dichiarato scopo di rendere superflua la consultazione di altri volumi [118].

Il carattere enciclopedico di queste *summae* — apertamente perseguito nei due ultimi casi citati — è solo un aspetto della loro fisionomia: questi testi, infatti, sono accomunati dalla dichiarata funzione di repertorio canonistico/penitenziale, non solo esaustivo (al punto da divenire talora persino contraddittorio nelle soluzioni prospettate), ma anche agevole da consultare per mezzo dell'ordinamento alfabetico della materia e del ricorso ad un ampio sistema di rinvii incrociati all'interno di ogni volume — caratteristica questa propria della letteratura giuridica a stampa (e già presente, comunque, anche nella tradizione manoscritta) [119]. Si tratta in ogni caso di volumi diffusi in un numero assai elevato di copie e di ristampe, che circolano ampiamente anche al di là delle

edizioni sono indicate in *GKW*, nn. 1923-1946; *IGI*, nn. 559-571; per il '500 cfr. *IA*, nn. 132-402 - 132.434. Si vedano i recenti contributi (con indicazione della bibliografia precedente) di E. BELLONE, *Una Giuntina poco nota nella Biblioteca Civica di Torino. La «Summa Angelica di Angelo da Chivasso. Lione s.d.»*, in «Studi francescani», LXXVII, 1980, pp. 139-144; dello stesso, *S. Bernardino come «Auctoritas» nelle opere del Beato Angelo da Chivasso (1410c.-1495)*, in *Atti del Simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, cit., pp. 333-357.

117 P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., p. 104. Cfr. anche *IA*, nn. 129.052-129.059.

118 P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 101-103: J. KIRSHNER, *The Moral Problem of Discounting Genoese «Paghe», 1450-1550*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XLVII, 1977, p. 142, ne segnala l'*editio princeps* bolognese del 1515.
L'autore è stato studiato nell'ambito dell'opposizione letteraria e dottrinale a Lutero nell'Italia del '500: cfr. ancora F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers*, Freiburg i. Br. 1912, pp. 7-30.

119 Molte notizie su queste caratteristiche editoriali dei testi giuridico-canonistici in P. OURLIAC - H. GILLES, *La période post-classique (1378-1500)*, I: *La problématique de l'époque. Les sources* (Histoire du droit et des Institutions de l'Église en Occident XIII/1), Paris 1971, pp. 120 ss.

Alpi — e di certo non solo tra i religiosi degli ordini mendicanti, ma anche tra il clero curato [120] — e che finiscono anche nelle biblioteche dei laici devoti, nobili e borghesi [121].

Alla ricerca dei fattori che possono avere contribuito a questa nuova 'ondata' di letteratura penitenziale — la cui portata è stata resa certo più vasta dalle possibilità di diffusione offerte dalla stampa — si può sottolineare che la trasformazione dell'economia e della finanza tardomedioevali, ed i dibattiti suscitati in materia di etica economica — anche tra mercanti e borghesi, ma di natura tale da coinvolgere talora le stesse magistrature pubbliche [122] —, creano di fatto le condizioni per un ampliamento della casistica canonistica [123] e per giungere di conseguenza a queste nuove compilazioni.

[120] Si veda, a solo titolo di esempio, la ampia ed esplicita nota di possesso apposta, nel 1518, ad un esemplare della *editio princeps* della *Summa de casibus conscientiae* di Angelo da Chivasso: A. Ramelli, *Catalogo degli Incunaboli della Biblioteca Cantonale di Lugano* (Biblioteca di Bibliografia Italiana XCIII), Firenze 1981, n. 20, p. 37.
È appena il caso di rilevare l'importante messe di informazioni che si potrebbe ricavare dalle note di possesso e dalle altre scritte apposte su queste edizioni incunabole: una ricerca questa però difficoltosa e defatigante, raramente coadiuvata da repertori accurati come quello appena citato.

[121] Per una presenza di queste opere — manoscritte e a stampa — nella biblioteca degli Estensi, si vedano i cenni di E. Peverada, *La visita pastorale del vescovo Francesco dal Legname*, cit., p. 115, nota 197, e p. 116, note 200-201 (con la bibliografia relativa). La *Summa Angelica* si trova anche nelle biblioteche borghesi; cfr. C. Bec, *La bibliothèque d'un grand bourgeois florentin, Francesco d'Agnolo Gaddi (1496)*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXIV, 1972, pp. 239-247.
Si tratta solo di esempi, all'interno di una consuetudine con questi testi da parte del laicato devoto molto precedente all'introduzione della stampa, che ad essa fornisce solo una incentivazione.

[122] Si vedano i recenti studi, molto interessanti, di J. Kirshner, *The Moral Problem of Discounting Genoese «Paghe», 1450-1550*, cit.; *Pursuing Honor While Avoiding Sin. The Monte delle Doti of Florence*, in «Studi Senesi», LXXXIX, 1977, pp. 177-258; *Storm over the «Monte Comune»: Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», LIII, 1983, pp. 219-276.

[123] La pratica di consultare in materia di casi dubbi autorità indiscusse risale indubbiamente già al secolo XIII: cfr. R. Creytens, *Operetta sconosciuta di Raimondo da Peñafort: «Responsa ad quaesita Fr. Ranol-*

In stretta connessione con queste *summae de casibus* — come dimostrano rinvii spesso assai sbrigativi — sono i numerosi manuali per confessori redatti in questo periodo, per lo più in latino, come l'*Interrogatorium sive confessionale* del frate minore dell'Osservanza Bartolomeo Caimi da Milano, che appare a Milano già nel 1474 [124], mentre l'*Enchiridion seu interrogatorium pro animabus regendis* di un altro minore osservante, Alessandro Ariosti da Ferrara, terminato nel 1475, verrà stampato per la prima volta dopo la morte del suo autore, nel 1513 [125]. Tra le opere di frati predicatori ha particolare importanza, soprattutto per le numerose ristampe cinquecentesche, legate alla fortuna dell'autore presso i maggiori esponenti della riforma cattolica, il *Confessionale* di Gerolamo Savonarola (che curiosamente viene dimenticato spesso dagli studiosi della letteratura penitenziale tardomedioevale, come lo stesso Michaud-Quantin) [126]. A queste opere, tutte accomunate da una organizzazione del testo finalizzata

di, O.P. prioris provincialis Daciae», in «Escritos del Vedat», X, 1980, pp. 141-154; F.-M. Henquinet, *Clair de Florence, O.F.M., canoniste et pénitentier pontifical vers le milieu du XIIIe siècle*, in «Archivum franciscanum historicum», XXXII, 1939, pp. 3-48; P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 50 ss.
Il fenomeno si ripete, con caratteristiche analoghe, anche nel secolo XV: cfr. R. Creytens, *Les cas de conscience soumis à S. Antonin de Florence par Dominique de Catalogne, O.P.*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXVIII, 1958, pp. 149-220; *Les «Consilia» de S. Antonin de Florence O.P.*, in «Archivum Fratrum Praedicatorum», XXXVII, 1967, pp. 263-342. P. M. Sevesi, *I «Sermones» ed i «casus conscientiae» del b. Michele Carcano*, in «Studi francescani», XXVIII, 1931, pp. 326-338 (con valutazioni peraltro errate).

[124] Cfr. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, cit., p. 76; R. Rusconi, *Manuali milanesi*, cit., pp. 123-131; C. Gennaro, *Caimi... Bartolomeo (Bartolomeo da Milano)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, 1973, pp. 346-347. Le edizioni sono indicate in *GKW*, nn. 6540-6550; *IGI*, nn. 2718-2723; *IA*, n. 129.134.

[125] Cfr. G. Fussenegger, *De vita et scriptis fr. Alexandri Ariosti († circa 1486)*, in «Archivum franciscanum historicum», XLIX, 1956, pp. 152-153; R. Pratesi, *Ariosto (Ariosti), Alessandro*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, IV, 1962, pp. 166-168. Le edizioni cinquecentesche sono indicate in *IA*, nn. 107.308-107.313.

[126] Si veda *IGI*, n. 8688; L. Giovannozzi, *Contributo alla bibliografia delle opere del Savonarola. Edizioni dei secc. XV e XVI*, Firenze 1953, pp. 24-33, nn. 19-42.

all'uso da parte dei confessori che debbono ascoltare, o meglio, sollecitare i penitenti — in una prospettiva resa evidente dal ricorrere del termine *interrogatorium* nei vari frontespizi —, si aggiunge un vero e proprio sommario della letteratura penitenziale, il *Repertorium seu interrogatorium sive confessionale* di Mattia da Milano, frate minore della congregazione detta «amadeita», stampato nel 1516 [127]. Ad un genere letterario in parte diverso, per l'uso dell'artificio del dialogo nell'esporre la materia, ricorre invece il *Confessionale utilissimum*, stampato nel 1509 a Parma da Jacopo Caviceo: un ecclesiastico più noto per la sua vita movimentata e per essere autore del romanzo intitolato *Libro del peregrino*, che non per aver svolto le mansioni di vicario generale in numerose diocesi toscane ed emiliano-romagnole (Rimini, Ravenna, Firenze, Siena), tra 1492 e 1511 — ed a queste funzioni si deve ricondurre la composizione del suo manuale [128].

Direttamente in volgare vengono pubblicate alcune *summae de casibus*, come la *Summa Pacifica* stampata a Milano nel 1479 dal minore osservante Pacifico da Novara [129] ed il *Confessionale utilissimo ad ogni persona* del domenicano Teodoro da Sovico, la cui prima edizione appare sempre a Milano nel 1496 [130]. La scelta della lingua corrente si chiarisce con una certa attendibilità facendo ricorso ad una serie di fattori: è abbastanza probabile, infatti, che in prima istanza sia stata operata per

[127] R. Rusconi, *Manuali milanesi*, cit., pp. 150-156.

[128] P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 76-77; L. Simona, *Caviceo (Cavizzi), Iacopo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIII, 1979, pp. 93-97. Le edizioni cinquecentesche sono indicate in *IA*, nn. 134.645, 134.663.

[129] P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 75-76. Le edizioni quattrocentesche sono indicate in *IGI*, nn. 7130-7131; per quelle cinquecentesche vedi *Bibliografia delle edizioni giuridiche antiche in lingua italiana*, cit., *ad indicem*; cfr. anche *Short-Title Catalogue of Books printed in Italy and of Italian Books printed in other Countries from 1465 to 1600, now in the British Museum*, London 1958, p. 483.

[130] R. Rusconi, *Manuali milanesi*, cit., pp. 136-143; cfr. per le edizioni cinquecentesche la *Bibliografia delle edizioni giuridiche*, cit., *ad indicem*.

facilitare l'uso delle *summae* da parte di un clero curato sostanzialmente incolto, anche se proprio l'adozione del volgare riportava questi testi e la loro utilizzazione nell'altro ambito, ben attestato, della letteratura religiosa ad uso del laicato devoto.

Sia che si tratti di vere e proprie *summae de casibus* oppure di manuali, pubblicati in latino oppure in volgare, in tutti questi volumi appare assai rilevante, anche a prima vista, la parte riservata alle interrogazioni da parte del sacerdote (e per converso all'esame di coscienza del penitente), e più specificatamente a interrogazioni speciali, commisurate volta a volta alla condizione sociale del peccatore — ipotetico o reale che egli fosse.

3.2. Un genere particolarmente diffuso, nell'ambito della letteratura penitenziale, soprattutto dopo la introduzione della stampa a caratteri mobili, è costituito dalle cosiddette «confessioni generali», opuscoletti formati in genere da un minimo di 4 ad un massimo di 16 fogli [131].

La tendenza a sviluppare e a complicare l'esame di coscienza dei penitenti è considerata, almeno dal punto di vista strutturale, la premessa della singolare fioritura, tra il secolo XV e gli inizi del XVI, di questo particolare genere di letteratura penitenziale, costituito dalla semplice enumerazione di tutti i peccati possibili: indicata nella tradizione manoscritta con il termine di *confessio generalis*, allorché si pensa ad un suo uso da parte del penitente, ovvero *interrogatorium* (o espressioni equivalenti, come ad esempio *questiones faciende in confessione*) quando il destinatario è il sacerdote confessore [132].

[131] Dovendo tornare sull'argomento nell'occasione anzidetta (cfr. supra nota 114), soprattutto in relazione alle *confessiones generales*, mi limiterò ad alcune notazioni generali, ricordando comunque le pagine di P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 82, nota 12, 86 ss.

[132] Si veda l'accurato esame di due esemplari in P. MICHAUD-QUANTIN, *Deux formulaires pour la confession du milieu du XIII[e] siècle*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», XXXI, 1964, pp. 44-62, estremamente indicativo della genesi di siffatti testi.

Significativa appare in questo ambito l'ampia diffusione degli opuscoli attribuiti al monaco benedettino Andrea da Escobar (divenuto penitenziere minore a Roma intorno al 1426)[133]: il *Lumen confessorum* (ovvero *Interrogationes et doctrina quibus sacerdos debet interrogare suum confitentem*) ad uso del confessore[134] ed il *Modus confitendi* ad uso dei penitenti[135]. Testi di origine 'romana' da ogni punto di vista, la redazione in lingua latina ne garantiva il carattere internazionale e la diffusione in tutta Europa, con la conseguente affermazione di un modello di esame di coscienza scarno, di una pratica pastorale burocratica, di una concezione sacramentale legalistica. Agli stessi ambienti di provenienza e ad esigenze analoghe si possono ricondurre anche quei prontuari, normalmente di quattro carte, che dapprima comprendono i soli *Casus papales et episcopales*[136] e poi, in una sorta di edizione definitiva, i *Casus papales, episcopales et abbatiales*: vale a dire tutte le fattispecie peccaminose che la disciplina canonistica riservava al ministero sacramentale di pontefici, vescovi, abati oppure dei penitenzieri da essi delegati[137].

[133] Per una breve informazione sul personaggio, si veda P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., pp. 71-72; R. AUBERT, *Escobar (André de)*, in *Dictionnaire d'histoire et geographie ecclésiastique*, XV, 1982, coll. 861-862.
Gli è attribuita anche una raccolta di *Canones poenitentiales*: *GKW*, nn. 1763-1768; *IGI*, nn. 506-510. Lo *Short-Title*, cit., non ne segnala edizioni cinquecentesche.

[134] Le edizioni quattrocentesche sono indicate in *GKW*, nn. 7292-7340; *IGI*, nn. 511-530, registra insieme questa e l'opera successiva. Per il '500 lo *Short-Title*, cit., p. 28, ne registra due soli esemplari.

[135] Le edizioni incunabole sono elencate in *GKW*, nn. 1769-1855; lo *Short-Title*, cit., p. 340, ne registra di nuovo solo due per il secolo XVI.

[136] Le edizioni incunabole sono registrate in *GKW*, nn. 6181-6210; *IGI*, nn. 2562-2571. Per il secolo XVI si veda *IA*, nn. 133.890-133.895 (entro il 1516). Per i problemi di questa editoria, sia pure in altra prospettiva, si vedano i volumi collettivi *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento*, cit., e: *Scrittura, biblioteche e stampa a Roma nel Quattrocento* (Atti del 2° Seminario, 6-8 maggio 1982), Città del Vaticano 1983, a cura di M. MIGLIO - P. FARENGA - A. MODIGLIANI.

[137] Per il sorgere del genere si veda P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de*

Accanto a queste «confessioni generali» cui la lingua e l'origine conferiscono il crisma dell'ufficialità ecclesiastica, vi è — anche prima dell'introduzione della stampa — una ampia circolazione negli ambienti dei laici devoti di testi volgari ad uso dei penitenti [138]. In questo ambito sembra di poter concludere che, in maniera abbastanza diretta, alla predicazione itinerante di penitenza dei frati minori dell'Osservanza si possa ricollegare la redazione, stampa e diffusione di alcune «confessioni generali» a stampa dai caratteri abbastanza omogenei, a cominciare dall'uso del volgare nella «regola per ben confessarsi» di Giacomo da Monteprandone o della Marca, pubblicata nel 1475 circa [139].

Importante appare comunque un duplice risvolto implicito in una siffatta 'iniziativa' editoriale: da un lato, lo

casuistique, cit., pp. 50 ss.; sulla rilevanza della 'deformazione' che questi elenchi generano nella giurisdizione penitenziale, a partire dalla fine del '200, cfr. R. RUSCONI, *I francescani e la confessione,* cit., pp. 286-290. Sui penitenzieri pontifici vedi L. OLIGER, *I Penitenzieri Francescani in San Giovanni in Laterano,* in «Studi francescani», XXII, 1925, pp. 495-522, e il recente F. TAMBURINI, *Per la storia dei Cardinali Penitenzieri Maggiori e dell'Archivio della Penitenzieria Apostolica. Il trattato «De antiquitate cardinalis Poenitentiarii Maioris» di G.B. Coccino († 1641),* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», XXXVI, 1982, pp. 332-380.

138 Per quanto segue si tenga presente l'avvertenza che con il termine di 'confessio generalis' si abbraccia una tradizione testuale ed una pratica liturgico sacramentale diversa tra l'Italia, da un lato, e la Francia e la Germania dall'altro. Oltre al testo ricordato alla nota 131, si veda ora per la confessione generale pubblica con assoluzione collettiva, in Francia, N. LEMAÎTRE, *Pratique et signification de la confession communautaire dans les paroisses au XVIe siècle,* in *Pratiques de la confession,* cit., pp. 139-164 (cfr. anche TENTLER, *Sin and Confession,* cit., pp. 79-80 e 115-116.

139 *IGI,* nn. 5081-5083. D. LASIĆ, *De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorundam textuum,* Falconara M. (Ancona) 1974, pp. 202-203, ne segnala anche una edizione del 1473, rifacendosi all'elaborato di D. MASSI, *Regola per ben confessarsi di S. Giacomo della Marca,* Pontificia Università Lateranense, Facoltà Teologica — anno accademico 1963 (i cui dati sono riassunti in R. LIOI, *Situazione degli studi su S. Giacomo della Marca,* in «Picenum Seraphicum», VI, 1969, pp. 20-21). Sul personaggio, oltre al testo citato di Lasić, si vedano gli Atti dei convegni organizzati in preparazione della ricorrenza del V centenario della morte, pubblicati in «Picenum Seraphicum», VI-XIII, 1969-1976.

stretto legame che questo genere di testi ha con la predicazione in volgare dei frati — della quale la confessione individuale dei fedeli appare lo sbocco naturale — e, dall'altro, il loro presentarsi come una proposta di «ordine» della vita religiosa, spirituale e sacramentale [140]. In questo ambito, dunque, la introduzione della stampa a caratteri mobili consente all'orientamento pastorale dell'Osservanza minoritica di estrinsecare sino in fondo i suoi effetti — almeno nell'arco dei decenni in cui la sua proposta religiosa e culturale appare ancora efficace. Mentre con queste «confessioni generali» attribuite a predicatori itineranti dell'Osservanza minoritica (vere o false che siano queste paternità, il fatto non appare rilevante ai nostri fini) ci si trova sempre in stretto collegamento con un ministero pastorale condotto su larga scala [141], per altri testi analoghi il riferimento è ad ambienti devoti fortemente individuati e localizzati, per i quali il ricorso alla stampa appare la semplice applicazione di una nuova tecnologia alle modalità di trasmissione dei testi ascetici e devozionali: in altri termini per quest'ultima categoria di «confessioni generali» (che già nel titolo loro dato indicano spesso il dilatarsi della funzione a fini di istruzione religiosa) lo scarto non è rilevabile, a queste date, nella natura e nella fisionomia dei testi, quanto piuttosto nella maggiore o minore diffusione loro assicurata [142].

[140] Cfr. R. Post, *La Chiesa al tempo della Riforma*, in «Concilium», III, 1967, pp. 77-78; R. Rusconi, *La predicazione francescana sulla penitenza*, cit., p. 95; e in particolare, in *Bernardino predicatore*, cit., il testo di G. Miccoli, *Bernardino predicatore: problemi e ipotesi per un'interpretazione complessiva*, pp. 9-37.

[141] Ricordo appena che, oltre a personaggi minori, alcune confessioni generali a stampa sono attribuite anche a Michele Carcano da Milano, Roberto Caracciolo da Lecce e Bernardino da Feltre, per non parlare di san Bernardino da Siena.

[142] Sembra essere questo il caso di alcune confessioni generali a stampa dirette a particolari gruppi di penitenti. Ricordo tra le altre l'*Interrogatorio in vulgare* di un anonimo frate minore dell'Osservanza, stampato a Milano nel 1483 (*IGI*, n. 5187A; cfr. R. Rusconi, *Manuali milanesi*, cit., pp. 134-136); la *Confessione utile e breve per insegnare a disponersi et confessarsi*, del servita fra Paolo da Faenza, stampata a Bologna

Se appare abbastanza chiara la finalità pratica di una «confessione generale» che assume la fisionomia dell'esame di coscienza — spesso in stretta connessione con un direttore di coscienza, o meglio «padre spirituale» [143] — più incerte appaiono le modalità d'uso di quei testi individuati come 'liste di tutti i peccati possibili' (e scanditi dal ritornello «dico mia colpa»). È contro di questi che, con ogni probabilità, si indirizzano ripetutamente le critiche, come nel caso di Francesco da Mozzanica: «[...] e non fare come fano molti che pigliano li interrogatorii e confessano tutto quello che trovano scrito, o fati o non, e questo è molto reprehensibile e tedio ali confessori» [144].

Questo ultimo modo di 'praticare' la confessione individuale dei peccati, in realtà, non fa altro che esasperare, nella pratica religiosa del laicato devoto, una prospettiva di garanzia in materia di peccato, che si ritrova tanto nella predicazione che nella letteratura penitenziale vera e propria.

Non siamo peraltro solo nell'ambito di una pratica mutuata in qualche modo dalla recita del *confiteor* da parte del celebrante durante la messa e dal predicatore al termine della sua esposizione, in ciò imitati dai fedeli che assistono al rito (a questo modello si può ricondurre, ad

intorno al 1500 (*IGI* 7187; cfr. P.M. Branchesi, *Bibliografia dell'Ordinei dei Servi*, cit., vol. I, pp. 157 ss.); del *Memoriale de confessione zentile* di un altro servita, Galvano da Padova, stampato intorno al 1478 *Catalogue of Books Printed in the XVth Century now in the British Museum*, London 1935, n. 1080; cfr. P.M. Branchesi, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, cit., vol. I, p. 143); del *Modo generale de confessari secondo tuti gli stati e conditione de zaschaduna persona*, del servita Marino Baldi da Venezia, stampato forse nel 1490-1492 (*IGI*, n. 1167; cfr. P.M. Branchesi, *Bibliografia dell'Ordine dei Servi*, cit., vol. II, pp. 36 s.).

143 Per un'indicazione puntuale sui rapporti tra un 'padre spirituale' ed una devota, si vedano le carte dedicate alla confessione sacramentale nel «libriccino» di Margherita di Tommaso Soderini, in D. Gutierrez, *Testi e note su Mariano da Genazzano*, cit., pp. 161-162.

144 Francesco da Mozzanica, *Brevissima introductione maxime de done che se voleno ben confessare*, Milano, A. Pelizzoni, 1510, c. 2r (cfr. R. Rusconi, *Manuali milanesi di confessione*, cit., pp. 120 s.).

esempio, la «generale confessione e racomandigia com'è usato fare» all'inizio delle riunioni, attestata nel 1467 nei capitoli di una confraternita laicale fiorentina)[145].

Di maggiore rilievo appare, invece, l'ossessiva insistenza, non solo nei manuali per i confessori e nelle *summae de casibus*, ma anche nei sermonari (si vedano i dieci casi di confessione non sacramentale indicati da Michele Carcano nel suo quadragesimale *De penitentia*)[146], per quanto riguarda i 'residui' del peccato, vale a dire i peccati veniali, i peccati dimenticati ovvero i peccati di cui non si è consapevoli[147]. Di qui discende il reiterarsi, in ogni occasione, di «richieste di perdono globale»[148], in particolare sia per il timore del «pericolo della morte» sia per l'assillo costante di ricevere indegnamente l'eucaristia — e questo proprio nel momento in cui, negli ambienti del laicato devoto, si cerca di promuovere una maggiore frequenza ad essa.

Questo quadro di riferimento della pratica devozionale e della ascesi religiosa trova una sorta di compendio nell'organica esposizione di un opuscolo del sacerdote Francesco Rappi da S. Terenzo, *Lima spirituale. Prima parte spechio de conscientia. Seconda parte spechio de confessione. Tertia parte spechio de religione. Novamente composta, opportuna a ciaschuna persona desiderante de salire presto alla beatitudine de vita eterna,* stampata per la prima volta a Bologna nel 1515[149].

145 A. L. FISHER, *San Bernardino e la morale moderna dei laici,* cit., pp. 470-471.

146 *Quadragesimale seu sermonarium duplicatum, scilicet per Adventum et Quadragesimam de penitentia et eius partibus, Venetiis* 1487 (*IGI*, n. 2520), cc. 140d-141a.

147 Si veda il brano del *Rosarium sermonum* di Bernardino Busti citato in R. RUSCONI, *La predicazione francescana sulla penitenza,* cit., pp. 88 s. (I, Venetiis 1498, c. 226a).

148 L'espressione è nella interessante tesi di laurea di Milena MONETA, *Ricerche sui manuali di confessione tra '400 e '500* (Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 1978-1979, rel. C. Ginzburg), che mi è stato gentilmente consentito di consultare.

149 Un'esemplare della prima edizione: Bologna, per H. de Benedictis, 1515, è conservato alla Biblioteca Nazionale di Firenze (non è stato

In questo volume la prima parte, indicata nel frontespizio, corrisponde ad un esame di coscienza, la seconda invece ad una sorta di manuale per la confessione. Alla fine di questa, si susseguono una confessione generale da pronunciare al termine del rito sacramentale della penitenza, ma soprattutto una «Breve confessione per quelli che si confessano due o tre volte la settimana» — passando così dall'ambito della semplice osservanza del precetto ecclesiastico relativo alla confessione annuale, alla pratica sacramentale dei circoli devoti e dei religiosi. Per coloro che si accostano — si suppone con frequenza — al sacramento dell'eucaristia, è presentata subito dopo una «confessione utilissima la quale deve precedere la comunione».

3.3. La definitiva affermazione della confessione individuale dei peccati agli inizi del secolo XIII aveva prodotto una metodologia pastorale nuova, che teneva a suo modo conto delle trasformazioni sociali, allo scopo di raggiungere, in maniera articolata, le varie porzioni del popolo cristiano: «L'élément caractéristique de cette méthode est le suivant; pour retrouver, saisir le fidèle dans le concret, le prêtre cherche à le définir par le cadre où il s'insère et les activités qu'il exerce dans ce cadre» [150]. Non è dunque per nulla casuale che, al graduale strutturarsi delle *summae* penitenziali seguendo le ripartizioni giuridiche dei *casus*, corrisponda la fioritura del genere dei *sermones ad status* nella predicazione, in «un processo di costruzione di un modello sociale totalizzante» [151].

Deve peraltro essere sottolineato il fatto che questa con-

possibile consultarlo perché danneggiato a suo tempo dall'alluvione). Il frontespizio è ricavato dall'edizione veneziana del 1543: cfr. L. MORANTI, *Le Cinquecentine della Biblioteca Universitaria di Urbino,* cit., n. 2876).
I capitoli cui si fa riferimento sono rispettivamente il XIX, XX e XXI.

[150] P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*, cit., p. 89.

[151] R. RUSCONI, *I francescani e la confessione,* cit., p. 303 (con riferimenti bibliografici).

nessione, ampiamente indagata per il periodo che abbraccia i primi decenni del '200, si riproponga con le stesse caratteristiche anche negli ultimi decenni del '400 e nei primi del '500 [152]. In particolare, ciò può essere derivato dalla esigenza, messa a punto negli ambienti teologico-canonistici, di comprendere in un modello religioso totalizzante anche i nuovi comportamenti economici, in particolare imprenditoriali e commerciali, non più riconducibili alle categorie elaborate due secoli prima [153]. Peraltro, proprio la casistica penitenziale in materia economica, elaborata in area italiana in questi decenni, si caratterizza per un grande livello di incertezza e di contraddizioni: «Their competing and conflicting counsels and admonitions instead of bringing spiritual confort and safety to investors, constantly had the reverse effect of inflaming old and kindling new doubts and anxieties about daily commercial and financial activities» [154].

Il risvolto concreto di questa ineliminabile contraddittorietà è la esaltazione del ruolo e della funzione della istituzione ecclesiastica, e non solo nell'operare una distinzione, all'interno della realtà dei comportamenti umani, tra quanto può e deve essere considerato una colpa peccaminosa e quanto invece non lo è: «non a caso, quando si apre il dibattito sulla *conscientia erronea*, l'unica soluzione additata dai moralisti è il *deponere con-*

[152] Con queste precisazioni è utile riconsiderare alcune osservazioni svolte da J. Bossy, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 5 s., XXV, 1975, pp. 21 ss.

[153] Si veda l'ampia analisi di queste tematiche in G. Todeschini, *Oeconomica franciscana. Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XII, 1976, pp. 15-77; *Oeconomica franciscana. II. Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell'etica economica medievale*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XIII, 1977, pp. 461-494, cui aggiungere la nota bibliografica ragionata di O. Capitani, *S. Bernardino e l'etica economica*, in *Atti del Convegno storico bernardiniano*, cit., pp. 66 ss. Una sintesi di questi argomenti è nell'agile volume di L.K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, London 1978.

[154] J. Kirshner, *The Moral Problem of Discounting Genoese «Paghe»*, cit., p. 122.

scientiam, rimettendo la valutazione della liceità morale di un atto al confessore»[155].

Nel clima di quella che è stata definita «una sorta di vera e propria gara a rincorrersi che si stabilisce tra penitenza e peccato»[156], una volta che sia stata nella sostanza esclusa la possibilità di non peccare ed anche quella di discernere la liceità morale dei propri comportamenti, l'unica prospettiva di conseguire la salvezza eterna diviene l'accostarsi alla penitenza sacramentale, confessandosi nei modi e nelle forme indicati dalla disciplina ecclesiastica.

In questo orizzonte si profilano allora vari orientamenti, anche divergenti, non essendo fuori luogo ipotizzare però che, comunque, la grande massa dei cristiani non andasse oltre il limite della confessione annuale nel periodo pasquale — ed anche questo con margini di non irrilevante inosservanza. In ambienti più ristretti, che in genere si indicano con l'espressione di laicato devoto, appaiono dunque almeno due atteggiamenti e due pratiche religiose nettamente opposte tra loro, vale a dire da un lato la pratica rituale, reiterata e persino ottusa della confessione sacramentale — come indicata prima a proposito di un certo uso degli opuscoli delle «confessioni generali» a stampa: da un altro lato, invece, la critica ed il distacco dal sacramento stesso in un filone che ha un suo ascendente preciso nella letteratura ascetica e che nei primi decenni del '500 trova il suo esponente più significativo nel canonico regolare lateranense Pietro Bernardini da Lucca e nelle sue *Regule de la vita spirituale et secreta theologia*, la cui prima edizione apparve a Bologna nel 1504[157].

155 R. RUSCONI, *I francescani e la confessione, cit.*, p. 307, in riferimento a P. MICHAUD-QUANTIN, *La conscience individuelle et ses droits chez les moralistes de la fin du Moyen Age*, in *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 5), Berlin 1968, pp. 42-55.

156 G. MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., p. 847.

157 Per le edizioni si veda *Index Aureliensis*, nn. 117.395-117.416, dove sono elencate le numerose opere di questo interessantissimo autore.

Con questo genere di testi, però siamo al di fuori delle categorie di una proposta religiosa di massa quale viene portata avanti nella contemporanea pastorale ecclesiastica, in particolare dai frati degli ordini mendicanti. È quindi opportuno ribadire il carattere di «fluidità» caratteristico della vita religiosa italiana di questi decenni [158]: soprattutto sottolineando che ci si trova di fronte ad una pluralità di proposte e di pratiche religiose, che si intersecano, ma anche si affiancano e si ignorano, in un complesso rapporto di convivenza che talora si può spiegare facendo riferimento ai differenti ambienti, gruppi ed ordini cui fanno capo. Il diverso dislocarsi di questi elementi è il fattore da cui discendono, in conclusione, la prevalenza della continuità o l'affermazione di mutamenti nel modello religioso proposto dalla pastorale ecclesiastica.

4. Nel primo quarto del '500 si infittiscono le critiche — ormai tradizionali — nei confronti della confessione sacramentale, in un arco di posizioni che comprende anche il *Baldus* di Teofilo Folengo [159] e la «Confessione del soldato» pubblicata per la prima volta nei *Colloquia* di Erasmo nel 1522 [160]. Quanto a quest'ultimo, peraltro, di fronte alle controversie sollevate dalla protesta luterana, ben presto si attesterà su una posizione compromissoria in materia di confessione [161].

In verità, in un primo momento, nella sovrabbondanza di

[158] Così D. CANTIMORI, *Le idee religiose del Cinquecento*, cit., p. 42.

[159] Da *Opere di Teofilo Folengo*, cit., p. 511:
«Gratia sed coeli, quae voscum semper habetur,
non aberit vobis, nec vos possanza diaboli
offensare potest, si rerum factor aiutat.
Attamen, ut Gesiae vetus est retrovatio sanctae,
nuntio vos omnes: mihi confessare bisognat,
nanque pretus sacratus ego sum lectus ad istam
legitime impresam per quam peccata lavantur»
(*Baldus*, ed. «Toscolana» [1521], lib. XXII, vv. 148-154).

[160] *Opera Omnia*, I/3, Amsterdam 1972, pp. 154-158.

[161] Cfr. J.-P. MASSAUT, *La position oecumenique d'Erasme sur la pènitence*, in *Réforme et Humanisme* (Actes du IVe Colloque du Centre d'histoire de la Réforme et du Protestantisme. Montpellier, octobre 1975), Montpellier s.d., pp.

testi in difesa dell'autorità papale prodotti dalla polemica antiluterana, anche il problema della confessione privata resterà vittima della povertà di attenzione, da parte dei controversisti, per quelli che sono invece gli aspetti più propriamente teologici delle affermazioni luterane [162].

Martin Lutero stesso, poi, di fronte alla questione della confessione muta progressivamente la propria posizione: se dapprima si accontenta di mettere in luce il ruolo della fede anche in questo sacramento (convinto com'era, in particolare, della necessità di confessare tutti i peccati mortali prima della comunione eucaristica), in un periodo successivo, che si può grosso modo collocare tra 1520 e 1522, irrigidisce il suo atteggiamento [163]. Nel trattato *De captivitate babylonica Ecclesiae,* infatti, pur ammettendo che la confessione segreta può essere «utile, anzi necessaria», pone come condizione che non sia più assoggettata alla tirannide papista [164]. A partire da queste date, peraltro, anche nelle Chiese che hanno aderito alla Riforma le posizioni si fanno complesse ed articolate, se non addirittura divergenti [165].

Tra il marzo e l'aprile del 1520 all'ufficio dell'Inquisizione di Modena arrivano due denunce contro Giovanni Pellegrino da Lesignana, perché costui sosteneva pubblicamente «che la confessione sacramentale non è necessa-

[162] Cfr. la lettera di Cristoforo Longolio a Pietro Bembo, scritta da Pavia il 30 giugno 1521, ampiamente tradotta dall'edizione del 1533 in A. Biondi, *Il Ciceroniano e l'eversore. Una lettura politica di Lutero nell'orazione di Cristoforo Longolio «Ad Luterianos quosdam iam damnatos» (1521),* in *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita,* Casale Monferrato (Alessandria) 1983, pp. 27-46: in particolare pp. 33 s.

[163] Cfr. in sintesi L. Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Age et au concile de Trente,* Gembloux 1971, pp. 75-90 (ma ricordo anche E. Fischer, *Zur Geschichte der evangelischen Beichte,* Leipzig 1902-1903, 2 voll.).

[164] Cfr. Martin Lutero, *Scritti politici,* a cura di L. Firpo, Torino 1983³, pp. 302-312.

[165] Ph. Denis, *Remplacer la confession: absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les église de la Reforme au XVIe siècle,* in *Pratiqus de la confession,* cit., pp. 165-183.

ria alla salvezza» [166]. Quali che fossero le radici di questa affermazione, nessuno in quel momento dubitò che ci si trovasse di fronte ad un episodio di negazione «luthera-na» del sacramento.

Nel pubblico rogo delle opere scolastiche appiccato da Martin Lutero il 10 dicembre 1520 [167] era naturalmente compreso anche l'esemplare di una *summa de casibus conscientiae*, l'opera del minorita Angelo Carletti da Chivasso, usualmente denominata *Summa Angelica*, ribattezzata, con facile gioco di parole, «summa diabolica» [168].

166 A. BIONDI, *Streghe ed eretici nei domini estensi all'epoca dell'Ariosto*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, cit., p. 180. Sulla negazione/rifiuto della confessione sacramentale, attestata dai processi inquisitoriale, lo studioso è ritornato nella sua relazione: *Inquisizione e territorio: il caso modenese*, tenuta al Convegno internazionale di studi su *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma* (Lucca, 13-14-15 ottobre 1983).

167 Quando questo testo era già stato consegnato ho avuto a disposizione un esemplare dell'importante repertorio di ANNE JACOBSON SCHUTTE, *Printed Italian Vernacular Religious Books, 1465-1550: A Finding List* (Travaux d'Humanisme et Renaissance 194), Genève 1983. La medesima studiosa era intervenuta al Convegno internazionale di studi su *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma* (v. nota 166), con una relazione rilevante per un argomento trattato in questa sede: *Consiglio spirituale e controllo sociale: manuali per la confessione stampati in volgare italiano prima della Controriforma* (ma della stessa autrice si ricordi anche *Printing, the Piety and the People in Italy: the First Thirthy Years*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXI, 1980, pp. 5-20).

168 T. N. TENTLER, *Sin and Confession*, cit., p. 35.

Nuovi culti di santi intorno al 1500 nelle città della Germania meridionale. Circostanze religiose, sociali e materiali della loro introduzione ed affermazione

di *Heinrich Dormeier*

I. *La problematica*

Il culto dei santi ebbe notoriamente, nel tardo medioevo, un'ascesa senza precedenti. A somiglianza di altre forme di devozione, come pellegrinaggi, processioni, culto delle reliquie e opere pie di ogni tipo, l'invocazione dei santi non solo si diffuse allora sul piano quantitativo, ma divenne al contempo più specializzata e differenziata. I calendari dei messali si riempirono talora fino all'ultimo giorno dei loro nomi; innumerevoli confraternite furono fondate in loro onore; per le più svariate categorie professionali, gruppi di popolazione, e per ogni necessità possibile e immaginabile, ci fu ben presto un patrono particolare [1].

Per spiegare questa ed altre manifestazioni della pratica devozionale prima della Riforma, gli studiosi di storia della Chiesa adducono l'anelito di salvezza degli uomini di quel tempo, materializzato, reso concreto, e quindi più fortemente connotato in senso personale. Ci si potrebbe accontentare di questa spiegazione; e può forse apparire presuntuoso, o ozioso, affrontare nuovamente il problema del culto dei santi nell'«età della storia della Chiesa più intensamente studiata dal punto di vista della storia della

Traduzione di Elisabetta Zaccaria

[1] B. Moeller, *Frömmigkeit in Deutschland um 1500*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LVI, 1965, pp. 5-31; dello stesso, *Das Spätmittelalter. Die Kirche in ihrer Geschichte*, Lieferung H (Parte I), Göttingen 1966, pp. 32-44 (con ulteriore bibliografia).

devozione»[2]. Non mancano davvero le ricerche a livello regionale sui santi patroni, e monografie sullo sviluppo del culto di svariati santi[3]. E tuttavia, il quadro del culto dei santi nel tardo medioevo che gli autori di questi studi hanno composto, spesso con devoto zelo da collezionisti, appare troppo indifferenziato. La questione, per esempio, di come e perché nel tardo Quattrocento sorgano e si affermino determinati nuovi culti di santi, o di perché a quel tempo si facciano rivivere vecchi culti, e quanto vecchi, non è ancora stata posta con sufficiente precisione. Solo spunti di riflessione vi sono, inoltre, riguardo al problema fondamentale di come questi nuovi culti si siano diffusi e trasmessi sul piano concreto.

Probabilmente non si è cercato, o quasi, di progredire in questa direzione, perché il materiale di fonti non consente, di solito, risposte precise. È dunque, si deve ammetterlo, un caso piuttosto fortunato a permettermi di esporre, sulla base del materiale raccolto nei vari archivi di Norimberga, e prendendo ad esempio il culto di s. Rocco, come il culto di un santo sia stato introdotto e affermato, intorno al 1500, in una grande città della Germania meridionale. Dopo questo studio particolare citerò, più per proporre nuovi quesiti che per compiere una analisi, alcuni altri nuovi culti di santi nelle città tedesche meridionali intorno al 1500, che potrebbero essere studiati con analoga precisione e con qualche prospettiva di successo. Infine tenterò di esporre le questioni e le conseguenze generali che da tutto ciò derivano per la nostra idea di culto dei santi e di «devozione popolare» nel tardo medioevo.

[2] E. MEUTHEN, *Das 15. Jahrhundert* (Oldenbourg Grundriss der Geschichte, 9), München-Wien 1980, p. 150.

[3] Cfr. solo la bibliografia in G. ZIMMERMANN, *Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter*, in «Würzburger Diözesangeschichtsblätter», XX, 1958, pp. 26-34.

II.1. *Storia delle origini del culto di s. Rocco* [4]

Nella storia del culto di s. Rocco si possono distinguere, grosso modo, tre periodi: un primo periodo che va all'incirca fino al 1530; poi la forte rinascita durante le epidemie di peste del XVII secolo; e infine la tarda fioritura al tempo delle epidemie di colera del 1835 e 1854. Tra la fine del XV e la metà del XIX secolo, Rocco fu uno dei santi più venerati della cristianità cattolica. Solo qui in Italia, 64 località portano il suo nome e circa 3000 chiese e cappelle sono a lui dedicate [5].

Le origini del culto sono piuttosto oscure. La più dettagliata delle due versioni più autorevoli della leggenda fu concepita nel 1478, e pubblicata l'anno successivo, dal governatore veneziano a Brescia, il giurista e filosofo Francesco Diedo. L'altra versione, anonima e più breve, nacque probabilmente dopo il 1430 in ambiente lombardo, forse a Piacenza, e fu stampata per la prima volta nel 1483. Fino al 1500 apparvero varie traduzioni o nuove versioni in lingua volgare, a sé o nelle cosiddette «vite dei Santi» [6].

Se si prescinde dagli accenni isolati e non indiscussi dell'inizio del XV secolo, provenienti da Montpellier e dintorni, le prime testimonianze liturgiche e iconografiche del culto di s. Rocco risalgono attorno al 1480. Data-

[4] Il seguente studio di un caso specifico è la sintesi di alcune parti della mia ricerca su *St. Rochus, die Pest und die Imhoffs in Nürnberg vor und während der Reformation. Ein spätgotischer Altar in seinem religiös-liturgischen, wirtschaftlich-rechtlichen und sozialen Umfeld*, che uscirà, con una dettagliata parte illustrativa e ulteriori indicazioni bibliografiche, nell'«Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums», 1985. Qui è stata invece mantenuta, a parte minime modifiche, la forma della relazione.

[5] A. VAUCHEZ, *S. Rocco*, in *Biblioteca Sanctorum*, XI, 1968, col. 270; M. TH. SCHMITZ-EICHHOFF, *St. Rochus. Ikonographische und medizinhistorische Studien* (Kölner medizinhistorische Beiträge. Arbeiten der Forschungsstelle des Instituts für Geschichte der Medizin der Universität zu Köln, 3), Köln 1977, p. 62.

[6] Per i problemi di critica delle fonti (con bibliografia) cfr. A. VAUCHEZ, *S. Rocco*, cit.; A. P. FRUTAZ, *Rocco*, in *Enciclopedia Cattolica*, 1953, cc. 1056-1059; H. DORMEIER, *St. Rochus, die Pest*, cit.

zioni anteriori di norma non sono esatte, come ho più volte potuto constatare [7].

Dopo il 1480, il culto di s. Rocco crebbe con sorprendente rapidità e, all'inizio del XVI secolo, era diffuso in tutta Europa: dall'Italia alla Scandinavia, dal Portogallo alla Polonia. Sia l'umanista Erasmo da Rotterdam, sia il riformatore Martin Lutero, quando criticarono gli eccessi nel culto dei santi, scelsero come uno dei pochi esempi proprio san Rocco [8]. Ciò dimostra non soltanto il loro scetticismo verso un santo la cui tradizione leggendaria era oltremodo incerta, ma anche, e soprattutto, quanto questo patrono della peste fosse divenuto in breve tempo popolare.

Punto di partenza e centro dell'espansione fu Venezia. Qui fu ufficialmente riconosciuta, nel 1480, una confraternita di s. Rocco esistente fin dal 1478; qui fu messa in scena, nel 1485, la misteriosa traslazione delle reliquie del santo della peste alla città lagunare, e qui furono erette, tra il 1489 e il 1508 la Chiesa di s. Rocco, e dal 1517 un nuovo edificio per la confraternita, la Scuola di s. Rocco, che Tintoretto più tardi abbellì coi noti dipinti. In questo stesso periodo furono numerose le pitture su tavola e le sculture eseguite a Venezia e nell'Italia set-

[7] Così per esempio la messa votiva di s. Rocco «Congratulamini» è inserita nel messale di Bamberga del 1468 (Staatsbibliothek, Bamberg, Ms. lit. 36, ff. 161v-163v) solo nel 1494, cosa che è sfuggita all'editore A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1902, pp. 130 ss.; altri esempi di datazioni precoci errate (di incisioni ecc.) in H. DORMEIER, *St. Rochus, die Pest*, cit.; senza possibilità di dubbio, tuttavia, sembra essere documentato a Brescia il progetto di costruzione di una chiesa in onore di s. Rocco nel 1469: A. FAPPANI, *Diffusione del culto di San Rocco nel Bresciano*, in *Lo straordinario e il quotidiano*, a cura di A. TURCHINI, Brescia 1980, pp. 372, 378 n. 9 (ivi «1496»: errore di stampa per «1469»?); ringrazio per l'indicazione di questo contributo A. Turchini, Rimini.

[8] *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften*, hrsg. von W. WELZIG, vol. I, Graz 1961, pp. 176 s. (dall'*Enchiridion militis christiani*); *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel* 1, Weimar 1930, p. 83, con avvertenza pp. 81 s. e inoltre *ibidem*, vol. I, Weimar 1883, p. 412.

tentrionale in onore del santo [9]. Fulcri del culto al di fuori dell'Italia settentrionale in questa prima fase di diffusione sono Roma, la Francia meridionale, l'Alsazia e Parigi, Anversa e, infine, dall'inizio del nuovo secolo, Lisbona; in Germania, Colonia, Norimberga e le città anseatiche con in testa Lubecca [10].

II.2. *L'altare di s. Rocco ed altre testimonianze del culto a Norimberga*

Tra i centri del culto di s. Rocco, Norimberga appare, per questa indagine, campione particolarmente attraente e fecondo; e ciò per quattro ragioni: in primo luogo per la tradizione scritta, straordinariamente buona; secondariamente per gli inizi particolarmente precoci di un culto di s. Rocco; in terzo luogo per il numero di fondazioni piuttosto grandi, ancor oggi visibili, in onore del santo della peste, quale oggigiorno nessun'altra città a nord delle Alpi presenta in una simile concentrazione; e infine perché questi oggetti di culto sono legati, senza eccezioni, al nome di un'unica famiglia di fondatori e committenti.

La più vistosa è la cappella di s. Rocco nel cimitero di Gostenhof con un altare dedicato al patrono della peste e con la sua statua. La cappella fu fondata nel 1517-18 dal mercante Konrad Imhoff e ultimata nel 1521, dopo la morte di questi, dal fratellastro Peter Imhoff. Pochi anni prima Peter Imhoff aveva fatto mettere una scultura rappresentante s. Rocco, accanto a s. Sebastiano e a s. Stefano, sul reliquiario dell'altare del coro nella cappella degli Holzschuher nel cimitero di s. Gio-

[9] M. Th. SCHMITZ-EICHHOFF, *St. Rochus*, cit., pp. 28-32, 45-52, 60-62, 86-174; Catalogo della mostra *Venezia e la peste*, Venezia 1979, pp. 209-224, 329-341; E. FUSARO, *San Rocco nella storia, nella tradizione, nel culto, nell'arte, nel folklore ed a Venezia*, Venezia 1982.

[10] M. Th. SCHMITZ-EICHHOFF, *St. Rochus*, cit., pp. 42 s. (Roma), 62 s., 268-271, 305-309 (Francia meridionale), 66 s. (Alsazia), 54 s., 336 e n. 167 (Parigi), 53 s., 246-260 (Anversa), 76, 292-297 (Lubecca, Schleswig, Rostock e Brema), 64, 272-278 (Lisbona). Rettifiche e completamenti in H. DORMEIER, *St. Rochus, die Pest*, cit.

vanni [11]. La più interessante testimonianza delle prime origini del culto di s. Rocco a Norimberga è però l'altare di s. Rocco nella chiesa parrocchiale di s. Lorenzo. Fu eretto, secondo le proposte di datazione finora avanzate dagli storici dell'arte, tra il 1485 e il 1499, anch'esso per volontà del mercante Peter Imhoff il vecchio. Questo altare è stato persino definito «il primo e più prezioso documento dell'incipiente culto di s. Rocco in Germania, se non nell'Europa occidentale in generale» [12].

Formulata in modo così netto, questa affermazione non è esatta. Infatti, proprio a Norimberga, già verso la metà degli anni '80 vi sono tracce certe del culto di s. Rocco. Nel 1484 apparve a Norimberga una vita di s. Rocco in tedesco tratta da un originale viennese del 1482 [13]. Intorno al 1485 il santo apparve in una incisione incollata nella ristampa norimberghese del trattato sulla peste del medico della città di Ulma Heinrich Steinhöwel [14]. Nello stesso periodo lo stampatore norimberghese Konrad Zeninger pubblicò una *Vita* in latino con una *Missa de S. Rocho* [15]; e infine una miniatura rappresentante s. Rocco si trova in un messale del 1489 che Sebald Schreyer, *Kirchenmeister* di s. Sebaldo, donò all'ospedale di s. Sebastiano di Norimberga [16].

La fonte più istruttiva per l'introduzione del culto di s. Rocco e per la venerazione dei santi nella città

[11] G. P. FEHRING - A. RESS, *Die Stadt Nürnberg*, bearb. von W. SCHLEMMER (Bayerische Kunstdenkmale 10), München 1977², pp. 310 ss., 417 s., 100.

[12] M. Th. SCHMITZ-EICHHOFF, *St. Rochus*, cit., p. 205.

[13] Utilizzato l'esemplare della Bayerische Staatsbibliothek di Monaco (4° Inc. c.a. 366 = Hain *13928) di proprietà del medico norimberghese Hartmann Schedel; W. L. SCHREIBER, *Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts*, vol. X/2 (= Manuel 5), Stuttgart 1969³, nr. 5101.

[14] W. L. SCHREIBER, *Handbuch*, cit., vol. III, Leipzig 1927, nr. 1695 a.

[15] *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (= *GW*) 7, Leipzig 1938, nr. 8331.

[16] P. RUF, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, III 3: *Bistum Bamberg*, München 1939, p. 850.

imperiale, è però il libro delle elemosine di s. Lorenzo [17]. In questo registro, dal 1454 al 1516, venivano annotate sotto il controllo del *Kirchenmeister* il primo maggio di ogni anno, le offerte dei fedeli nelle domeniche e nei giorni festivi, come pure il denaro contenuto nelle cassette delle elemosine regolarmente vuotate, e inizialmente anche i tributi raccolti in occasione delle feste per la prima messa. Gli introiti riflettono dunque, per l'arco di decenni, quanto la comunità parrocchiale fosse generosa e quanto fossero amati certi santi e certi giorni festivi. Il giorno di s. Rocco, il 16 agosto, non solo fu inserito sorprendentemente presto nella vita liturgica della comunità di s. Lorenzo, ma entrò anche a far parte dei giorni festivi particolarmente redditizi dal punto di vista finanziario. Leggiamo per la prima volta di introiti nel giorno del patrono della peste nel 1484: «Item an sant Rwchws abent und am tag gefiel 14 lb 5 d zw heyltum(b)» [18].

Fin dall'inizio, dunque, il giorno di s. Rocco fu celebrato in forma particolarmente solenne, con vespri ed esposizione delle reliquie. Il risultato delle questue è piuttosto eloquente. Nell'anno finanziario 1484-85, il giorno di s. Rocco occupò il quattordicesimo posto nella graduatoria dei complessivi 102 giorni festivi. Nel 1492-93, solo nella ricorrenza del santo patrono della chiesa, Lorenzo, in quella della sagra e nel giorno di s. Deocaro, delle cui reliquie la comunità di s. Lorenzo andava particolarmente fiera, furono raccolte offerte superiori a quelle del giorno di s. Rocco (27 lb)! [19] Ciò è tanto più notevole, in quanto la ricorrenza del patrono della peste cadeva tra la festa e l'ottava di s. Lorenzo, ossia le feste che più di tutte le altre mettevano alla prova la generosità, o i portafogli, dei parrocchiani. Le cifre nel registro delle entrate dimostrano che le stampe norimberghesi della leggenda di s. Rocco del 1484 e 1485 non restarono fatti isolati,

[17] Staatsarchiv Nürnberg, *Nürnberger Totengeläutbücher*, nr. 1, parte 2, ff. *1-*101.

[18] *Ibidem*, ff. *63v.

[19] *Ibidem*, ff. *75-*75v.

ma che il nuovo santo divenne rapidamente di casa anche nel campo liturgico. Ciò non si può spiegare — o almeno non solo — con l'apertura mentale del consiglio e del clero parrocchiale, né certamente soltanto con la peste che aveva imperversato a Norimberga nel 1483-84. Si può anzi con qualche ragione supporre che gli Imhoff stessi abbiano introdotto il culto che in seguito favorirono con tanto zelo, e che nel giorno del «loro» santo abbiano attinto particolarmente a fondo alla loro borsa facendo la parte del leone nel risultato delle questue.

Ma perché — se questa supposizione dovesse essere esatta — non si può datare anche l'altare di s. Rocco alla metà del decennio 1480-1490, come hanno fatto alcuni storici dell'arte riferendosi al precedente periodo di peste? Contro questa ipotesi depone anzitutto la prima menzione dell'altare di s. Rocco nel più antico libro contabile degli Imhoff pervenutoci, che oggi si trova nell'archivio di famiglia di questa stirpe di grandi commercianti norimberghesi nel Museo Nazionale Germanico [20]. Su questo libro le annotazioni riguardanti pagamenti trimestrali di 7 fiorini a Jakob Fres, cappellano «auff sant Rocho alltar» iniziano nel luglio 1493. Vi si dice testualmente:

«Jesus Maria 1493. Item adi 3 luio zalt ich heren Jakob Fress cappallano auff sant Rocho alltar, als man im versprochen het ein jar zu geben 28 gulden, und alle wochen 5 mes zu lesen, und angestanden ist zu lichtmes vergangen. Also het ich im auf dato zalt fur ein firtell jars fazit 7 gulden» [21].

(«Il 3 luglio 1493 pagai al signor Jacob Fress, cappellano dell'altare di san Rocco, secondo la promessa di dargli 28 fiorini l'anno per celebrare 5 messe la settimana — e ciò accadde a candelora — dunque gli pagai per un trimestre 7 fiorini»).

All'inizio del 1493 fu dunque istituito il posto di sacerdote officiante all'altare di s. Rocco, e ciò certamente per

[20] Norimberga, Germanisches Nationalmuseum (GNM), *Imhoff-Archiv*, fasc. 28, nr. 1. Ringrazio il barone Dr. Christoph von Imhoff per la generosa autorizzazione ad avvalermi dell'archivio familiare.

[21] *Ibidem*, f. 78.

un altare già completo, espressamente dedicato al santo patrono della peste. Probabilmente gli Imhoff aspettarono ad istituire le messe finché fossero ultimati lo scrigno e le portelle dell'altare. In questo caso il retablo di san Rocco sarebbe sorto prima del 1493. Con questa datazione ben si accorderebbe, tra l'altro, il fatto che, proprio tra il 1492 e il 1494, gli introiti del 16 agosto nel registro delle elemosine aumentarono notevolmente rispetto agli anni precedenti.

Nel 1496 fu poi istituito un anniversario per il coltellaio Hans Knotenhauser [22], e nel 1499 i figli di Hans Imhoff, da poco defunto, comperarono una casa per il vicario, completando così l'istituzione del beneficio [23].

Ricapitolando, l'altare di s. Rocco nella Chiesa di s. Lorenzo a Norimberga non è la prima testimonianza del culto di s. Rocco a nord delle Alpi, ma resta tuttavia certamente il più importante documento di questo culto prima del 1500. Notevole è l'altare in primo luogo per l'inconsueto programma iconografico, in secondo luogo per il nuovo tipo di configurazione giuridica dell'istituzione del beneficio e per le sue vicende prima e durante la Riforma [24].

II.3. *Il programma iconografico dell'altare di s. Rocco*

In nessun luogo, prima del 1500, la leggenda di s. Rocco è stata rappresentata in modo così vivo e particolareggiato come su questo altare [25]. Il ciclo comincia con la

[22] J. W. HILPERT, *Entstehung und Fortbildung des protestantischen Kirchenvermögens der Stadt Nürnberg*, Nürnberg 1848, p. 16; dello stesso, *Zur St. Lorenzer Kirche. Beschreibung derselben*, 1827, p. 23 (manoscritto dell'archivio parrocchiale di S. Lorenzo, Norimberga).

[23] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 31, nr. 5b.

[24] Per quest'ultimo aspetto cfr. H. DORMEIER, *St. Rochus, die Pest*, cit.

[25] Per quanto segue cfr. figg. 1-4, e inoltre i particolari in H. DORMEIER, *St. Rochus, die Pest*, cit. Tra le raffigurazioni della leggenda di san Rocco di un periodo posteriore, cfr. soprattutto il ciclo di affreschi di s. Rocco a Borgo Valsugana (Trentino).

scena del riquadro del battente esterno sinistro. La madre senza figli di Rocco, Libera, prega durante la messa Gesù e Maria di concederle un figlio. La sua preghiera è esaudita: il neonato Rocco reca sul petto, come si racconta nella leggenda, la benefica croce rossa. Sulla tavola successiva, nel riquadro in alto, il padre fa testamento sul letto di morte. Il santo divenuto adulto, dopo la morte del padre, distribuisce il patrimonio ereditato ai poveri, ossia a una donna con un bimbo in fasce, a uno storpio o a un lebbroso, e poi si mette in viaggio come pellegrino alla volta di Roma. Qui viene accolto con ospitalità da un cardinale da lui guarito dalla peste e da questi è presentato al papa. Sulla via del ritorno da Roma, a Piacenza, Rocco si ammala anch'egli di peste, come gli predice l'angelo in ospedale, ed è bandito dalla città come appestato. Uno zampillo d'acqua mandato da Dio preserva l'esiliato dalla morte per sete. La serie delle scene inferiori comincia con Rocco che si è ritirato in una capanna di fronde vicinissima alla città, e qui è miracolosamente rifornito di pane dal cane di un nobile dei dintorni, e così infine è scoperto dal padrone del cane, Gottardo. Sullo sfondo si vede come Rocco, sulla via del ritorno da Piacenza, guarisca gli animali del bosco malati di peste. L'angelo dietro di lui annuncia al santo, come nella leggenda, la prossima guarigione e lo esorta a ritornare nella città natale. Sulla strada del ritorno Rocco è catturato come presunta spia e gettato in prigione. Quando, alcuni anni più tardi, sente avvicinarsi la fine, chiede un prete per confessarsi e comunicarsi. Solo dopo la morte i parenti riconoscono, dalla tavoletta che rivela il nome del santo e lo raccomanda come intercessore fidato contro la peste, ed inoltre dalla croce rossa sul petto, chi hanno in realtà dinanzi a sé; e organizzano allora una solenne sepoltura.

Ora, non sono certo nuove in questo ciclo iconografico le singole scene come tali, per le quali il pittore poteva basarsi su modelli abbastanza noti; come, per esempio, per la nascita di Rocco, poteva rifarsi alla nascita di Cristo. L'originalità va vista piuttosto nella composizione di

questi elementi iconografici, nei punti che vengono focalizzati, in ciò che, della materia della leggenda, viene tradotto in immagini e in ciò che viene invece tralasciato. Per motivi di tempo devo qui limitarmi a poche osservazioni che possono illuminare in qualche modo le intenzioni dei fondatori o i loro problemi nella concezione di un altare dedicato ad un nuovo patrono.

1. Il procedimento della pittura simultanea, che permise all'ignoto pittore di inserire una quantità sorprendente di episodi, tra scene principali e secondarie, su tavole relativamente piccole, sembra forse indicare non solo il piacere narrativo del pittore, ma anche il desiderio del committente di presentare il nuovo santo protettore nel modo più ampio possibile.

2. Manca però una scena chiave, cui nelle incisioni del frontespizio di tante «vite» italiane e tedesche si dà molta evidenza: la guarigione degli appestati nell'ospedale di Acquapendente. Una spiegazione convincente di questa lacuna difficilmente potrà essere data.

3. Meno enigmatica è un'altra particolarità iconografica: la comunione di s. Rocco in carcere è l'unico episodio ad occupare un intero campo pittorico, mentre su tutti gli altri campi vi è almeno una scena secondaria. Questa accentuazione tematica indica da un lato la crescente devozione per l'eucarestia nel tardo Medioevo, dall'altro però anche la particolare predilezione della famiglia fondatrice. Basterà ricordare qui il famoso tabernacolo nella Chiesa di s. Lorenzo costruito da Adam Kraft su commissione di Hans Imhoff il vecchio, padre di Peter Imhoff, tra il 1493 e il 1496.

4. Inconsueta è l'iconografia dell'elemento più importante dell'altare, lo scrigno. Il gruppo di Rocco con l'angelo annunciatore di pari grandezza non si trova, comunque, nelle prime incisioni italiane e tedesche, ma solo in una illustrazione della vita di s. Rocco nel Passionale di Lubecca del 1492 [26]. Forse alla base della concezione dell'al-

[26] A. Schramm, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke* 11, Leipzig 1928, tav. 121, fig. 871.

tare vi fu una versione latina della leggenda, stampata per la prima volta a Colonia nel 1483, nella quale proprio alla conclusione, e chiaramente evidenziata nella stampa, viene messa in rilievo la profezia dell'angelo come quintessenza della vita del santo:

«Archangelus ad beatum Rochum confessorem dixit: Confessor dei venerande, obtinuit in celis deprecatio tua, ut, qui deinceps in afflictione sua devote ad te clamaverint, ab omni epidimie ac pestis periculo tuis meritis protinus liberentur» [27].

5. Questa idea centrale ritorna — sulle facciate esterne dei battenti — nella preghiera di s. Rocco e nelle parole consolatrici dell'angelo. I testi dicono:

«O got zu dir ich schrey und gilff,
Dem folck um solch rettung und hilff,
Wem pestilentz odem vergifft,
Des luffts forcht oder grawen stifft.
Und dir zu ern mich ruffen an,
Welstu dar in nit sterben lan.

O Roche got der fordert dich,
Dar um so pit andechtichlich,
War fir d[a]z folck dein hertz pegert,
Das wirtsttu schnel von got gewert.
Wen du hast vil um got getan,
Wil er nit unvergolten lan».

(Tradotto sommariamente: «O Dio, a te grido perché tu salvi e aiuti il popolo, che preso dalla paura e dall'orrore, ha il fiato avvelenato di peste. Presso di te mi chiedono di intercedere, tu non ci lascerai morire. O Rocco, Dio ti chiama, perciò intercedi devotamente; ciò che il tuo cuore chiede per il popolo, lo otterrai presto da Dio. Tu hai fatto molto per Dio, egli non ti lascerà senza ricompensa»).

I testi, che estremamente di rado si trovano in forma

[27] *Historie plurimorum Sanctorum*, Köln (Ulrich Zell) 1483, f. 454v (=«455») consultato a Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibliothek 505.1 Theol. 2°. Traduzione: «L'arcangelo disse al santo confessore Rocco: Venerabile confessore di Dio, alla tua intercessione in cielo è stato concesso che tutti coloro che in futuro nell'angoscia umilmente ti invocheranno, siano liberati per i tuoi meriti da ogni pericolo di contagio e di peste».

così completa su delle tavole d'altare del quattordicesimo e quindicesimo secolo, occupano uno spazio relativamente vasto, e si rivolgono nel linguaggio del popolo direttamente all'osservatore (capace di leggere). Sotto l'impressione della peste portatrice di morte, così si può supporre, l'invocazione diretta di aiuto al santo dell'altare divenne più importante di tradizioni e convenzioni delle scene pittoriche (e del testo).

II.4. *Le basi economiche e la struttura giuridica dell'istituzione del beneficio*

Nella fondazione completa di un altare rientrava ben più della mera costruzione dell'altare stesso: si doveva assumere e pagare un vicario, fissarne diritti e doveri, e comperare una casa per il beneficiario. Il beneficio comprendeva anche la dotazione e la manutenzione di libri, paramenti e arredi di altare, e infine, i denari dovevano essere amministrati e ripartiti secondo la volontà della famiglia fondatrice. Come tutto questo fosse regolato nel caso del beneficio dell'altare di s. Rocco, lo apprendiamo soprattutto dal già citato primo libro contabile della ditta commerciale, dal regolamento della fondazione del 1505, da singoli conti, da un *Handlungsbuch über die Stiftungen* del 1499-1552 e inoltre dai registri ufficiali della cassa finanziaria cittadina. Non sono invece conservati i documenti di fondazione del 1499 e un registro del beneficio.

Il più importante documento ai fini della nostra conoscenza delle basi economiche e della forma giuridica della fondazione dell'altare è il regolamento della fondazione del 16 agosto, giorno di s. Rocco, dell'anno della peste 1505 [28]. I figli di Hans Imhoff IV vi fissarono i loro introiti e gli obblighi correnti che comportavano la fondazione paterna e la propria. Gli Imhoff assicurarono le

[28] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 31, nr. 4a.

loro fondazioni sostanzialmente per tre diverse vie: con rendite illimitate nel tempo, il cosiddetto «censo perpetuo» (*Ewiggeld*), che traevano dalla cassa cittadina sul capitale investito, con i proventi in denaro e in natura provenienti dai terreni di campagna, e infine con canoni o censi perpetui provenienti dal possesso di case in città. Per istituire il beneficio di s. Rocco, i fratelli Imhoff scelsero la forma più diffusa di investimento del capitale di fondazione, che comportava il minimo di spesa amministrativa: l'acquisto di una rendita annuale illimitata nel tempo — il cosiddetto *Ewiggeld* — che doveva essere pagata dall'esattoria cittadina in rapporto al patrimonio beneficiale. Per il censo perpetuo di 42 fiorini renani Peter Imhoff e i suoi fratelli dovettero presumibilmente rimettere alla cassa cittadina 1050 fiorini; il tasso di interesse del capitale ammontava dunque, come di consueto allora, al 4%. Dei 42 fiorini, 32 erano destinati al mantenimento del cappellano, 1 al canone enfiteutico, una somma variabile alla manutenzione della casa beneficiale, 2 fiorini al più anziano degli Imhoff in quanto esecutore, e inoltre 5-7 fiorini alla manutenzione degli arredi dell'altare e della casa.

Mentre queste disposizioni si mantengono ancora nell'ambito di ciò che era allora consueto a Norimberga, altre indicano una posizione di forza dell'esecutore e l'inconsueto carattere giuridico della fondazione ereditaria: il più anziano dei discendenti di Hans Imhoff e dei suoi figli residenti a Norimberga, fino all'esaurimento in linea di discendenza maschile, doveva «assumere un prete devoto, religioso, come cappellano», affidargli il servizio divino all'altare di s. Rocco nella Chiesa di s. Lorenzo, e badare che il cappellano celebrasse su tale altare quattro messe la settimana, abitasse nella casa appositamente acquistata e tenesse in ordine sia la casa che la dotazione dell'altare. Solo l'esecutore aveva il diritto di destituire il cappellano a sua discrezione, o di conferire il posto, dopo la morte o la rinuncia di questo, ad un nuovo prebendario. Ogni cappellano doveva impegnarsi con una dichiarazione scritta a prestare assistenza spirituale ai membri

della famiglia fondatrice nel caso di malattia e specialmente nell'ora della morte.

In effetti il vicario dell'altare di s. Rocco assunse fin dall'inizio una posizione speciale all'interno del clero della parrocchia, restando in uno stretto rapporto di dipendenza dalla famiglia fondatrice. Agli occhi dei contemporanei egli era — cito — «il cappellano degli Imhoff» [29]. Non vi era mai stato fino ad allora un beneficio d'altare in questa forma giuridica nella Chiesa di s. Lorenzo. A Norimberga, nel XV secolo, le dotazioni avvenivano normalmente in forma di beneficio autonomo sul piano del diritto patrimoniale, il cui beneficiario veniva presentato al vescovo da un'autorità civile, spesso il consiglio cittadino, e dopo il suo insediamento era destituibile solo secondo le norme del diritto ecclesiastico. Non sono sempre distinguibili chiaramente da questi i benefici feudali (*Lehnspfründen*), anch'essi autonomi sotto il profilo patrimoniale (*commendae, Befehlungen*), i cui titolari in caso di violazione degli obblighi potevano essere un po' più facilmente sollevati dall'incarico [30]. Verso la fine del Medioevo questo diritto di destituzione passò talora interamente ai patroni laici. A Norimberga in tali casi si parlava di *Movendelpfründe*, ossia benefici nei quali i fondatori laici stabilivano contrattualmente la possibilità di destituzione fin dall'inizio, e quindi «non solo infrangevano un pilastro fondamentale del diritto beneficiale ecclesiastico in un singolo caso, ma abolivano la regola in quanto tale» [31]. Sotto il profilo patrimoniale, il beneficio

[29] *Nürnberger Totengeläutbücher*, hrsg. von H. BURGER, 3: *St. Sebald 1517-1572*, Neustadt/Aisch 1972, nr. 1647.

[30] Sui benefici a Norimberga (con indicazione della più antica letteratura in argomento) K. SCHLEMMER, *Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation* (Forschungen zur Fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte), Würzburg 1980, pp. 99 ss.

[31] D. PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht. Geschichte der Rechtsformen* (Forschungen zum deutschen Recht III 2), Weimar 1938, pp. 177, 145s.; cfr. anche M. SIMON, *Movendelpfründe und landesherrliches Kirchenre-*

dell'altare di s. Rocco non era autonomo: gli Imhoff si riservavano il diritto di proprietà sul patrimonio della fondazione, pagavano personalmente lo stipendio al cappellano, amministravano direttamente la casa e rinnovavano gli arredi dell'altare. Ciò si può verificare sulla base dei libri contabili e degli atti di fondazione fino al periodo successivo alla Riforma, precisamente fino al 1538. Allora, ossia dopo la morte dell'ultimo prebendario, lo scopo della fondazione fu modificato e lo stipendio del cappellano trasformato in borsa di studio per gli studi di teologia a Wittenberg — coerentemente, se si vuole, dal punto di vista storico — di un figlio di artigiano norimberghese [32]. Pure sotto forma di *Movendelpfründe*, gli Imhoff assegnarono, dal 1521, l'incarico di cappellano nella cappella di s. Rocco, fondata nel 1517 e consacrata nel 1521, e qui seppero preservare in larga misura le loro facoltà amministrative e decisionali dopo dure contrapposizioni con il preposito di s. Lorenzo e con il consiglio [33].

In uno spazio non regolamentato dal punto di vista del diritto ecclesiastico sembra collocarsi anche la fondazione con cui Peter Imhoff fece del giorno di s. Rocco un'esperienza memorabile per il titolare del beneficio, gli altri ecclesiastici, la sua famiglia e la comunità parrocchiale. Nel 1516, infatti, egli fondò la «festa sancti Rochi», cioè più precisamente una festa commemorativa in onore del santo combinata col suo proprio anniversario [34]. Egli stabilì in tutti i particolari come dovesse svolgersi ed essere strutturato l'evento liturgico; a cominciare dalla solenne proclamazione della festa nelle chiese e nei monasteri di Norimberga, fino alla lettura della leggenda, al suono del-

giment, in «Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte», XXVI, 1957, pp. 1-30.

[32] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 36, nr. 2a (ultima pagina).

[33] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 34, nr. 5-13; Staatsarchiv Nürnberg, *Reichsstadt Nürnberg, Ratsbücher*, nr. 11, f. 161.

[34] Stadtarchiv Nürnberg, Cod. man. 120.2°, ff. 174v-179 (16 sett. 1519); la relativa registrazione nell'*Ewiggeldbuch* è già del 1516: Staatsarchiv Nürnberg, *Reichsstadt Nürnberg, Losungsamt*, vol. nr. 70, f. 97v.

le campane, dell'organo e al numero di candele, all'organizzazione dell'ufficio divino festivo nel giorno di s. Rocco e di 29 messe di suffragio, fino ai gettoni di presenza per gli ecclesiastici partecipanti.

Ancor più singolare delle disposizioni organizzative per la festa del patrono della peste appare il modo in cui Peter Imhoff assicurò dal punto di vista finanziario la sua fondazione. Egli affidò alla Chiesa di s. Lorenzo, ovvero all'amministratore e al procuratore (*Kirchenpfleger e -meister*), gli oggetti di culto che dovevano trovarsi al centro della liturgia della festa: un'immagine dorata di s. Caterina con reliquie di s. Pietro e s. Caterina, un ostensorio in cui era custodito un pezzo del cranio di s. Rocco e una pianeta di velluto nero. Il prezioso tesoro, valutato complessivamente 210 fiorini, era affidato al *Kirchenpfleger* e *-meister* «zu des gotshaus nutz und gebrauch» («ad uso e vantaggio della casa di Dio»), ed essi in cambio si impegnavano a procurare, con i mezzi della chiesa, quei 210 fiorini, che servivano ad acquistare 7 fiorini di rendita perpetua dalla cassa cittadina con cui sostenere le spese dell'anniversario e della festa di s. Rocco. Dovevano essere ben preziose agli occhi dei superiori ecclesiastici le agognate reliquie, tanto da indurli ad accettare questo commercio! Dopo la Riforma Peter Imhoff pretese la restituzione di questi oggetti, in una controversia con l'autorità cittadina durata anni e infine vinta [35].

Legando ingegnosamente l'istituzione del proprio anniversario con la festa di s. Rocco, il più anziano dei fratelli Imhoff diede l'esempio certamente più convincente della sua personale devozione a s. Rocco. Ma al tempo stesso il culto divenne, esteriormente, ancor più una faccenda degli Imhoff. Si possono, è vero, documentare alcune tracce del culto a Norimberga anche al di fuori di questa

[35] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 31, nr. 6, p. 10; cfr. G. Seebass, *Ratschlag über eine Stiftungsrückforderung durch Peter Imhoff und Hans Kiefhaber, 2. Januar 1526*, in *Andreas Osiander d. Ä., Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Müller, vol. II, Gütersloh 1977, pp. 231-237.

cerchia familiare, specie dopo il 1500, ma i punti fissi più vistosi e più importanti del culto di s. Rocco nella città, e cioè l'altare nella chiesa di s. Lorenzo, la casa beneficiale nella Nonnengasse, il cimitero e la cappella di Gostenhof e la festa del giorno di s. Rocco celebrata in s. Lorenzo, erano tutti legati al nome degli Imhoff. La grande società commerciale sembrava avere addirittura «occupato» il santo della peste, avere per così dire monopolizzato la promozione del suo culto. I luoghi di culto nella città imperiale — come anche ad esempio l'altare di s. Sebaldo a Venezia per i commercianti norimberghesi — divennero per i membri della famiglia Imhoff un punto di riferimento spirituale e religioso. La cappella di s. Rocco, ancor oggi in possesso della famiglia, è tra l'altro considerata, oggi come ieri, suo «centro spirituale» [36]. All'uomo della strada s. Rocco doveva apparire — per esprimersi in modo estremizzato — come «il santo degli Imhoff». Il modo eccessivo in cui questo santo fu rivendicato e privilegiato da una famiglia di fondatori, rimase probabilmente un'eccezione nelle città tedesche intorno al 1500.

II.5. *L'ascesa economica e politica degli Imhoff*

Perché proprio questa famiglia di Norimberga si è tanto adoperata proprio per questo nuovo santo? E perché questa via speciale, esclusiva, alla salvezza dell'anima, che veniva in parte assicurata con mezzi dubbi dal punto di vista del diritto ecclesiastico, fu tollerata dal preposito della parrocchia e dal consiglio quasi senza obiezioni? La chiave per una risposta plausibile sta da una parte nell'ascesa economica e politica degli Imhoff, dall'altra nell'effetto devastante delle epidemie di peste sul finire del Medioevo.

Gli Imhoff, ch erano giunti a Norimberga da Lauingen

[36] Chr. VON IMHOFF, *Die Imhoff- Handelsherren und Kunstliebhaber*, in «Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg» (=MVGN), LXII, 1975, p. 31.

sul Danubio solo intorno alla metà del XIV secolo, commerciavano in zafferano e spezie, metalli boemi, lamiere di Norimberga e altri prodotti artigianali. Ma solo verso la metà del quindicesimo secolo, quando altre grosse imprese di Norimberga avevano già finito il loro periodo di massima floridezza, riuscirono a sfondare come impresa commerciale mondiale [37]. Intorno al 1500 disponevano di un'efficiente rete commerciale con agenzie ad Augusta, Lipsia, Colonia, Anversa, Salisburgo, Linz, Praga, Olmütz, Venezia, L'Aquila, Bari, Messina, Genova, Lione, Saragozza e Lisbona. L'ascesa economica si riflettè nella crescente ricchezza della famiglia nella città e nei suoi dintorni, come anche nel loro impegno in campo ecclesiastico e sociale. Le possibilità di intervento della famiglia nella politica cittadina, invece, sembrano essere state piuttosto limitate prima del 1500. Nel consiglio cittadino continuavano a dominare mercanti che sul piano economico erano di gran lunga superati dagli Imhoff. Sarebbe fin troppo comprensibile che la famiglia, di fronte alla discrepanza tra le sue possibilità economiche e quelle politiche, secondo un modello storico fondamentale, si fosse spostata verso una più forte rappresentatività nel campo religioso e un impegno nel campo sociale. Per gli Imhoff non era probabilmente soltanto possibile, ma in certa misura anzitutto necessario, dimostrare la posizione economica e sociale acquisita con dispendiose fondazioni, come per esempio il tabernacolo di Adam Kraft, o anche l'altare di s. Rocco. Da questo punto di vista la fondazione dell'altare di s. Rocco sarebbe fra l'altro da considerare — come altre donazioni — un atto di compensazione.

L'aspirazione alla salvezza dell'anima e il desiderio di prestigio sociale erano inseparabili. Varie disposizioni del

[37] Per la storia degli Imhoff cfr. Chr. von Imhoff, *Die Imhoff-Handelsherren*, cit.; H. Jahnel, *Die Imhoff, eine Nürnberger Patrizier- und Grosskaufmannsfamilie*, Diss. phil. Würzburg 1950; W. Schultheiss, *Der Nürnberger Grosskaufmann und Diplomat Andreas I. Imhoff und seine Zeit (1491-1579)* (Mitteilungen aus der Stadtbibliothek Nürnberg 6, fasc. 1), Nürnberg 1957.

consiglio cittadino circa la forma e i prezzi massimi delle lapidi mortuarie, e circa gli stemmi su altari e tavole commemorative, fanno intuire quanto forte fosse la concorrenza a questo riguardo tra le grandi famiglie norimberghesi. E non si poteva forse intervenire in modo particolarmente efficace nella gelosa lotta delle famiglie di Norimberga per la salvezza dell'anima e il prestigio sociale, scegliendo un patrono d'altare del tutto nuovo e procurandosi così un «vantaggio sulla concorrenza»?

Tali considerazioni possono forse suonare un po' astratte. Più concrete e decise erano senza dubbio le relazioni commerciali degli Imhoff con Venezia, crocevia del commercio delle spezie, punto di partenza e centro del culto di s. Rocco. Tra le imprese commerciali norimberghesi a Venezia gli Imhoff occuparono, nei decenni 80-90 del XV secolo, il primo posto. Per anni amministrarono il beneficio di s. Sebaldo in S. Bartolomeo, allora «patria» religiosa dei norimberghesi a Venezia, e dal 1492 al 1499 tennero, nel Fondaco dei Tedeschi, per sei periodi di carica su otto, l'ufficio di «cottimiere» (all'incirca equivalente a cassiere), più tardi divenuto ufficio di console [38]. Peter Imhoff il vecchio soggiornò spesso di persona a Venezia: dal 1465 al 1476 fu amministratore della prebenda di s. Sebaldo nella chiesa di S. Bartolomeo, nel 1479 e 1499 console della comunità dei commercianti tedeschi [39]. Il fondatore dell'altare di s. Rocco poté dunque avere una diretta conferma della crescente devozione per il santo della peste a Venezia, e sfruttare i suoi buoni contatti per l'acquisto delle reliquie di s. Rocco.

[38] H. Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen*, vol. II, Stuttgart-Venedig 1887, pp. 193 s., 207 ss.; G. von Kress, *Die Stiftung der Nürnberger Kaufleute für den St. Sebaldsaltar in der St. Bartholomäuskirche zu Venedig*, in «MVGN», I, 1895, pp. 201-211; K. H. Bartels, *Drogenhandel und apothekenrechtliche Beziehungen zwischen Venedig und Nürnberg* (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Pharmazie)), Frankfurt a. M. 1966, pp. 36 s., 76-83.

[39] Chr. Schaper, *Die Hirschvogel von Nürnberg und ihr Handelshaus* (Nürnberger Forschungen 18), Nürnberg 1973, pp. 154, 174-178, 180; H. Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi*, cit., pp. 79, 207.

La partecipazione personale di membri della famiglia al culto di s. Rocco a Venezia si può addirittura dimostrare, senza possibilità di dubbio: nella *Mariegola* della Scuola di s. Rocco, il più antico libro di statuti e registro dei membri della Confraternita, si trovano, tra centinaia di nomi, anche alcuni tedeschi, tra cui «Ser Francescho in Churia, marchadante todesco» [40]. Franz Imhoff fu dunque, forse come rappresentante della famiglia, membro della Confraternita di s. Rocco, certamente la più antica d'Europa, e quindi, come i suoi fratelli Peter, fondatore dell'altare, e Konrad, fondatore della cappella di s. Rocco, particolarmente legato al santo della peste.

Accanto agli stretti contatti con Venezia, fu inoltre il determinante influsso della famiglia nella parrocchia di s. Lorenzo a favorire l'introduzione del culto e particolarmente la fondazione dell'altare di s. Rocco. In qualità di amministratore dei beni di s. Lorenzo, Hans Imhoff IV ebbe dal 1470 — su incarico del consiglio — la sovrintendenza sul compimento della costruzione del coro; egli controllava l'amministrazione e l'impiego dei beni della chiesa e doveva rappresentare la comunità di fronte al consiglio. Inoltre era imparentato col preposito Lorenz Tucher [41]. Di fronte a premesse personali tanto favorevoli, appare comunque meno sorprendente il fatto che s. Rocco abbia potuto essere venerato così precocemente su un proprio altare in s. Lorenzo.

II.6. *L'importanza delle epidemie di peste*

Se il culto di s. Rocco poté tanto rapidamente affermarsi,

[40] Venezia, Scuola di San Rocco, *Mariegola*, f. 72v; per l'autorizzazione a consultare il manoscritto ringrazio il Guardian Grande della Scuola, Giorgio Medail, e Antonio Ciotti per la sua disponibilità. Sulla *Mariegola* cfr. *Venezia e la peste*, cit., pp. 333 s.; E. FUSARO, *San Rocco nella storia*, cit., pp. 55 s.

[41] J. G. BIEDERMANN, *Geschlechtsregister des hochadelichen Patriciats zu Nürnberg*, Bayreuth 1748, tav. 216; L. GROTE, *Die Tucher. Bildnis einer Patrizierfamilie* (Bibliothek des GNM Nürnberg 15/16), München 1961, pp. 66, 90s.

in generale e specialmente a Norimberga, ciò fu dovuto anzitutto alle pestilenze che nel XV e XVI secolo si ripeterono con terribile regolarità. Ogni 10-12 anni il mortale contagio funestava la città imperiale con i suoi circa 40.000 abitanti, uccidendo ogni volta dal 5 al 20% della popolazione. Negli anni di peste 1483-84, quando fu stampata la leggenda norimberghese di s. Rocco e il santo fu accolto nel calendario delle feste della parrocchia di s. Lorenzo, morirono 488 persone. Altrettanto triste fu il bilancio del 1494, 1505, 1519-20, e 1532-33 [42]. Tra gli Imhoff caddero vittime della peste Ursula, moglie di Hans Imhoff IV, nel 1494, e altri tre componenti della famiglia nel 1507 a Lisbona [43]. Nel 1483 la famiglia fu, a quanto sembra, risparmiata.

Invano molti cercavano di sottrarsi alla morte con la fuga. Le raccomandazioni dei medici ai loro concittadini per la prevenzione e la terapia in tempo di peste erano seguite avidamente, anche se in ultima analisi si dimostravano poco utili. Nei trattati sulla peste sono dettagliatamente descritte misure profilattiche e fornite particolareggiate ricette e istruzioni per l'uso di pillole e di svariate spezie e droghe. Al primo posto tra i vari preparati era uno dei toccasana preferiti nel Medioevo, la preziosa teriaca, una mistura di vino, miele e numerose droghe, tra cui anche il costoso zafferano. Questi medicamenti avevano uno smercio straordinario e i farmacisti realizzavano notevoli guadagni [44]. Ma tra coloro che trae-

[42] Per la storia della peste a Norimberga (con bibliografia antica) cfr. H. Mattausch, *Das Beerdigungswesen der freien Reichsstadt Nürnberg (1219 bis 1806)*, Diss. jur. Würzburg 1970, specialmente pp. 11 ss., 60-85. Sul numero delle vittime della peste: *Die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jahrhundert*, 10 (o 11) = *Die Chroniken der fränkischen Städte, Nürnberg* 4 (o 5), Leipzig 1872 (o 1874), p. 369 (o 580, 584, 684-686); W. Jungkunz, *Die Sterblichkeit in Nürnberg* 1714-1850, in «MVGN», XLII, 1951, p. 295 (per il 1532-33).

[43] J.G. Biedermann, *Geschlechtsregister*, cit., tav. 217; H. Burger, *Totengeläutbücher*, cit., nr. 4225; H. Kömmerling-Fritzlar, *Der Nürnberger Kaufmann Georg Pock († 1528/29) in Portugiesisch-Indien und im Edelsteinland Vijayanagara*, in «MVGN», LV, 1967-68, pp. 142 s.

[44] Per i trattati sulla peste cfr. A.C. Klebs - K. Sudhoff, *Die ersten*

vano vantaggio dalla peste rientravano non solo i farmacisti, ma anche i commercianti con l'estero, da cui i primi acquistavano la loro merce. Tra essi, come già si è detto, gli Imhoff assunsero le prime posizioni intorno al 1500, con proprie agenzie in quel centro di transito delle merci che era Venezia, ed inoltre all'Aquila negli Abruzzi, una delle più importanti zone di produzione dello zafferano.

Non si potrebbe, da queste circostanze, trarre senz'altro la conclusione che Peter Imhoff abbia deciso la fondazione dell'altare di s. Rocco in considerazione dei suoi accresciuti guadagni dal commercio di zafferano, o per obbligo sociale, o forse anche per gratitudine; e tuttavia la particolare attenzione che il mercante dovette dedicare alla peste per interessi commerciali offre per lo meno una spiegazione aggiuntiva del perché egli facesse erigere proprio un altare dedicato al santo della peste.

Il più importante progetto a Norimberga in quei tempi di calamità — la costruzione di un apposito ospedale per gli appestati — fu dovuto all'iniziativa privata. Nel 1490 Sebald Schreyer, procuratore della Chiesa di s. Sebaldo, fondò l'ospedale di s. Sebastiano, completato solo nel 1528 [45]. La scelta del patrono di questo lazzaretto, la cui assistenza spirituale spettava, in comune, ad entrambi i parroci, ci lascia capire che nel 1490 s. Rocco non era ancora, evidentemente, considerato alla pari di s. Sebastiano, da tempo protettore di provata fama. Nella consacrazione della chiesa dell'ospedale avvenuta nel 1513, tuttavia, s. Rocco compare come patrono secondario dell'altar maggiore, insieme a s. Marco, s. Antonio e s. Lazzaro [46].

gedruckten Pestschriften, München 1926; K. Sudhoff, *Deutsche medizinische Inkunabeln* (Studien zur Geschichte der Medizin 2/3), Leipzig 1908, pp. 161 ss.; *Städtechroniken: Nürnberg,* 4, cit., p. 369, n. 3.

[45] E. Mummenhoff, *Die öffentliche Gesundheits- und Krankenpflege im alten Nürnberg,* in *Festschrift zur Eröffung des neuen Krankenhauses der Stadt Nürnberg,* Nürnberg 1898, pp. 97-101, con fig. p. 117; E. Cäsar, *Sebald Schreyer. Ein Lebensbild aus dem vorreformatorischen Nürnberg,* in «MVGN», LVI, 1969, pp. 71-74.

[46] W. Deinhardt, *Dedicationes Bambergenses,* Freiburg 1936, p. 117, nr. 194.

Le misure mediche e private in tempo di peste erano coordinate e integrate dal consiglio cittadino. Ma, in fondo, quest'ultimo non poteva fare di più che combattere i sintomi della peste, prendere le necessarie misure di polizia per l'igiene e la prevenzione e svolgere attività di sorveglianza. Nel 1520 il consiglio emanò, secondo l'esempio di Venezia, un'ampia ordinanza sulla peste, che si riferiva sostanzialmente alla prevenzione, alla cura dei malati e alla sepoltura dei morti [47]. Attraverso i singoli provvedimenti di quegli anni si coglie, come un filo rosso, lo sforzo di tenere nascosta all'esterno la vera entità delle perdite in popolazione, per mantenere ad ogni costo un'apparenza di normalità e prevenire ogni tipo di isterismo di massa e di turbativa dell'ordine pubblico. Divertimenti come le recite carnevalesche e la danza dei garzoni furono per esempio proibiti nel 1505 [48]. Le tensioni sociali, in quei tempi di crisi, erano tuttavia inevitabili, a Norimberga come altrove. Il consiglio dovette tra l'altro occuparsi delle rivendicazioni del diritto di cittadinanza da parte dei becchini, dei prezzi esosi richiesti dai farmacisti e del lusso nell'abbigliamento delle cittadine facoltose. Ci vollero decenni perché il consiglio riuscisse ad imporre la sua decisione che in tempo di peste «nessun morto, né ricco né povero, abbia ad essere sepolto in città» contro la resistenza delle famiglie e anche contro gli interessi finanziari e le difficoltà di diritto ecclesiastico opposte dai prepositi [49].

Che funzione poteva spettare, in questo clima di inquietudine sociale, alle misure religiose di difesa contro la peste? Nel 1483, il consiglio invitava il clero cittadino «a causa della pestilenza in corso a cantare ogni giorno dopo il vespro l'antifona Salve Regina in lode di Maria

[47] In estratto in H. MATTAUSCH, *Das Beerdigungswesen*, cit., pp. 158-163, 68-85.

[48] *Städtechroniken: Nürnberg*, cit., vol. IV, p. 370, vol. V, p. 687.

[49] J. Chr. SIEBENKEES, *Materialien zur Nürnberger Geschichte*, 1, Nürnberg 1792, pp. 50 s. (lusso degli abiti); H. MATTAUSCH, *Das Beerdigungswesen*, cit., pp. 36 s. (becchini), 61-63 (diritto di sepoltura).

FIG. 1. *Norimberga, Chiesa di s. Lorenzo, altare di s. Rocco* (visione generale). Fotografia del 1935.

Fonte delle figg. 1-4: Stadt Nürnberg, Hochbauamt, *Bildstelle und Denkmalsarchiv*.

FIG. 2. *Norimberga, Chiesa di s. Lorenzo, altare di s. Rocco* (portella sinistra dell'altare, parte interna).

FIG. 3. *Norimberga, Chiesa di s. Lorenzo, altare di s. Rocco* (portella destra dell'altare, parte interna).

Fig. 4. *Norimberga, Chiesa di s. Lorenzo, altare di s. Rocco* (parte esterna).

regina del cielo con le apposite collette», «a tenere nelle loro chiese processione due volte la settimana, e a invocare umilmente Dio affinché conceda la sua misericordia per scongiurare la pestilenza e anche la forte siccità»[50]. Queste funzioni e processioni di intercessione erano davvero soltanto una assicurazione in più, conforme ai tempi, pia espressione e riconoscimento della propria debolezza, paragonabili all'incirca alle preghiere a s. Sebastiano e più tardi a s. Rocco che i medici consigliavano nel prologo dei loro scritti sulla peste, in parte riproducendole testualmente[51]? O non erano forse anche un mezzo utile per sviare l'incipiente inquietudine sociale, e non rientravano forse tra quelle «valvole sociali» della società cittadina che diventavano importanti specialmente in tempi di crisi, quando venivano meno i consueti meccanismi di controllo[52]? Questo effetto sociale non sarebbe, però, allora, limitato solo alle intercessioni e processioni disposte dalle autorità, ma spetterebbe anche alle iniziative private contro la peste in campo religioso. Tali connessioni divengono quasi una certezza nel caso dell'istituzione della Salve Regina da parte di Peter Imhoff e Ulrich Kiefhaber nell'anno di peste 1505, quando i finanziatori intervennero «auss bevelh erber person» ossia su suggerimento del consiglio o di appartenenti al loro stesso ceto[53]. Da questo angolo visuale, anche l'altare di s. Rocco appare in una nuova luce: non si tratta soltanto della fondazione privata di un mercante devoto e attento al proprio prestigio sociale, ma al tempo stesso — inten-

[50] Staatsarchiv Nürnberg, *Reichsstadt Nürnberg, Ratsverlässe* nr. 160, f. 2v; lo stesso per il 1520: *Ratsbücher* nr. 11, f. 301, citato in estratto da H. MATTAUSCH, *Das Beerdigungswesen*, cit., p. 62; K. SCHLEMMER, *Gottesdienst und Frömmigkeit in Nürnberg vor der Reformation*, in «Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte», XLIV, 1975, p. 19.

[51] Cfr. p. es. A.C. KLEBS - K. SUDHOFF, *Die Pestschriften*, cit., con il fac-simile del libretto sulla peste di H. Steinhowel, f. 2-2v.

[52] Su ciò, con riferimento al problema dei gruppi marginali: F. GRAUS, *Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter*, in «Zeitschrift für historische Forschung», VIII, 1981, specialmente p. 413 con n. 127.

[53] Norimberga, GNM, *Imhoff-Archiv*, fasc. 31, nr. 4a; Staatsarchiv Nürnberg, *Losungsamt*, vol. nr. 70, f. 40v, nr. 145.

zionalmente o no — di un contributo alla pacificazione sociale della popolazione funestata, decimata e irritata dalla peste.

Qui va cercata probabilmente anche una spiegazione più profonda del perché il culto di s. Rocco poté ambientarsi, a quanto pare, tanto rapidamente nella parrocchia di s. Lorenzo, e la famiglia fondatrice poté assicurare e sviluppare le sue fondazioni a condizioni sorprendentemente privilegiate, senza che il consiglio della città sollevasse obiezioni in proposito. In altri casi la reazione del consiglio fu notevolmente più suscettibile e diffidente; invano, per esempio, all'inizio del XVI secolo i domenicani cercarono di avviare a Norimberga il culto della nuova santa del loro ordine Lucia di Narnia: non riuscirono a dissipare i sospetti dei consiglieri sui resoconti di miracoli provenienti da Ferrara [54]. Quando, a Pasqua del 1489, nella Chiesa norimberghese di s. Giacomo cominciò un vero e proprio assalto di massa ad un santo ritenuto taumaturgo, un certo St. Oeker, il vescovo di Bamberga e il consiglio, di comune accordo, posero fine rapidamente al pellegrinaggio spontaneo [55]. Nel 1490, infine, le suore di s. Caterina volevano festeggiare pubblicamente per due giorni la festa del Santo Rosario. Ma poiché avevano omesso di chiedere l'autorizzazione preventiva del consiglio per questo nuovo uso liturgico, il loro progetto fu semplicemente vietato [56]. In modo simile andarono le cose nel 1515 al mastro carpentiere Jörg Stradelmann, che si era già accordato col preposito di s. Lorenzo sulla fondazione di una confraternita dei carpentieri, ma poi era stato chiamato a renderne conto al consiglio e punito, per il suo arbitrario modo di procedere, con una multa salata [57]. Su questo sfondo non era dunque

[54] F. Roth, *Die Einführung der Reformation in Nürnberg 1517-1528*, Würzburg 1885, p. 34; W. Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende*, Stuttgart 1959⁶, p. 163.

[55] K. Schlemmer, *Gottesdienst*, cit., pp. 334 s.

[56] *Ibidem*, p. 340.

[57] *Ibidem*, p. 344.

affatto ovvio che s. Rocco riuscisse a varcare così indisturbato le porte della città imperiale.

III. *Per lo studio di altri «nuovi» culti di santi intorno al 1500*

La mia intenzione originaria di presentare — secondo il modello di questo caso specifico su s. Rocco — altri nuovi culti di santi del XV e XVI secolo, non potrà per il momento essere attuata. La bibliografia disponibile sulla storia della pratica religiosa nelle città prima della Riforma impone, purtroppo, limiti molto stretti. Poco servono, a questo scopo, le rassegne sui patroni, o quei lavori sulla situazione pre-Riforma in singole città della Germania meridionale che, nelle parti riguardanti il culto dei santi e delle reliquie, non sembrano che confermare il quadro generale già noto.

È perciò sicuramente attraente, ma in ultima analisi privo di valore conoscitivo, accertare la frequenza dei singoli patroni nei circa 51 altari del duomo di Ulma e stabilire per s. Barbara 24 dedicazioni, per s. Andrea 10, per s. Cristoforo e altri 9. Più interessante potrebbe essere, eventualmente, studiare quei patroni d'altare che compaiono solo una volta, come per esempio Narciso, o uno sconosciuto «Thadderus», Teodulo o Guendalino [58]. Quanto possano essere avvincenti e feconde ricerche in questo senso, ha già dimostrato decenni fa Aloys Schulte. Con un certo successo egli indagò sui motivi che nel 1452 (1475) indussero le tre famiglie della società commerciale di Ravensburg alla scelta dei 5 patroni della cappella della loro società nella chiesa dei carmelitani a Ravensburg: scelsero s. Sebastiano come protettore contro la peste portatrice di morte e dannosa per gli affari

[58] H. TÜCHLE, *Die Münsteraltäre des Spätmittelalters*, in *600 Jahre Ulmer Münster, Festschrift*, hrsg. von H. E. SPECKER - R. WORTMANN (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 19), Ulm 1977, p. 130; G. GEIGER, *Die Reichsstadt Ulm vor der Reformation* (Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm 11), Ulm 1977, p. 161.

— ma anche, come nel frattempo abbiamo appreso, probabilmente non nociva al giro degli affari —, il profeta Eliseo come soccorritore contro la lebbra, s. Antonio da Padova come patrono contro la debolezza della memoria; uno dei soci osservava nel 1479 a conclusione dei suoi conti:

«Got und syn liebe muoter Maria und der guoth her sant Antony de Padova sigent als guott gelopt. Es gen uns an der rechnung nit mer ab also 28 s»

(«Dio e la sua cara madre Maria e il buon sant'Antonio da Padova siano lodati. Non mancano dai nostri conti più di 28 s»).

Inoltre, per motivi in ultima analisi oscuri, scelsero la santa Maria Maddalena, e infine Bernardino da Siena, canonizzato appena un anno prima, e che i mercanti di Ravensburg dovevano aver incontrato nei loro acquisti di zafferano all'Aquila negli Abruzzi [59]. Il tentativo di Schulte restò purtroppo isolato.

Il rapporto tra correnti di culto e relazioni commerciali è palese anche in altri casi: il fatto, per esempio, che fosse ridestato il culto di s. Genoveffa, patrona della città di Parigi, potrebbe essere messo in relazione con il vivace scambio di merci tra la Francia e la Germania meridionale. Verso la fine del XV secolo la santa appare su svariati altari in Germania meridionale, compare inoltre in una rappresentazione della passione il giovedì e il venerdì santo a Schwäbisch-Gmünd, e in due messali della Chiesa di s. Sebaldo a Norimberga si trova aggiunto, manoscritto, un formulario per la messa in suo onore [60].

Come l'organizzazione del commercio e dell'industria si ripercuotesse sul numero e la scelta individuale dei santi

[59] A. SCHULTE, *Die grosse Ravensburger Handelsgesellschaft und die Pflege der kirchlichen Kunst in ihrer Gesellschaftskapelle,* in «Archiv für Kulturgeschichte», XXVI, 1936, pp. 73-88.

[60] J. BRAUN, *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst,* Stuttgart 1943, pp. 280 ss.; W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation,* cit., p. 141; K. SCHLEMMER, *Gottesdienst,* cit., pp. 146 s.

da venerare, si potrebbe probabilmente dimostrare per i vari patroni delle corporazioni in modo ancor più concreto di quanto finora avvenuto: per esempio per il culto di s. Severo, protettore dei tessitori di lana e di lino a Ratisbona, Ulma, Augusta, Biberach, Ravensburg, Wildberg, Nagold, Weil e altre località [61].

Lungi dall'essere esaurita mi sembra, infine, la discussione sulle cause di storia sociale e culturale che condussero alla nascita e alla diffusione di nuovi culti, ovvero alla rinascita di culti quasi dimenticati. Già i contemporanei videro qui la più importante fonte di innovazioni nell'ambito del culto dei santi. Testimone per eccellenza l'umanista, e cronista bernese, Valerius Anshelm, che sull'anno 1503 retrospettivamente scrive:

«Wie denn in diesen Jahren nüw Sitten, nüwe Plagen und Zeichen sind ankommen, also so sind ouch angends, die gegen Got, doch nit mit Got, abzetragen, durch weltwiser geister ansehen und liechtglöubiger blinden annemen, hinzugebracht nüwe oder vernüwte heiligen und patronen, die mit nüwen allerhand stiftungen und gnemt bruderschaften zu vereren».

(«Come in questi anni giunsero nuovi usi, nuove sventure e segni, così furono anche importati — non con Dio, ma contro Dio — da spiriti esperti del mondo e ciechi creduloni nuovi o rinnovati santi e patroni da onorare con ogni sorta di nuove fondazioni e confraternite») [62].

Le affermazioni del riformatore di Berna non sono confermate soltanto dalla popolarità di s. Rocco e dei santi ausiliatori, ma — forse in modo ancor più convincente — dall'apparire di due santi, mobilitati insieme ad altri intorno al 1500 contro il temuto nuovo flagello del mal francese, la sifilide. Uno di questi è Giobbe, il grande

[61] H. Tüchle, *Die Münsteraltäre*, cit., p. 279; F.K. Ingelfinger, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse im heutigen Württemberg am Vorabend der Reformation*, Diss. Tubingen 1939, p. 172.

[62] *Die Berner Chronik des Valerius Anshelm*, hrsg. vom Historischen Verein des Kantons Bern, vol. II, Bern 1886 ,p. 391; cfr. anche le osservazioni su «posteriores sancti» di Jakob Wimpfeling, *Apologia pro Republica Christiana*, Pforzheim 1506, c. 20 (su gentile indicazione di Dieter Mertens, Freiburg).

paziente del Vecchio Testamento, citato da Anshelm stesso, accanto a Rocco, come modello esemplare di «santo rinnovato». L'altro è invece quasi sconosciuto, e compare, come santo protettore contro il vaiolo, una sola volta in Germania in una incisione del norimberghese Wolfgang Hamer[63]: san Mino, nome che, in questa forma, si cercherebbe invano nelle opere di consultazione sull'argomento, ed è la stessa persona di Magino da Tarragona, che dovrebbe aver sopportato il suo martirio nel III secolo, decapitato con una falce, ma che è menzionato da agiografi catalani solo nel XVI secolo[64]. Le coincidenze, nell'origine (le terre latine) e nella controversa tradizione della leggenda, col patrono della peste Rocco, sono sorprendenti. Come Mino sia giunto a Norimberga, e che ruolo abbia avuto a questo riguardo l'ordine delle suore di s. Brigida, raffigurate su quell'unica incisione, resta per il momento un enigma.

Siamo molto meglio informati su un altro nuovo santo, sul quale voglio soffermarmi conclusivamente, anche se non per il «genius loci». Parlo del fanciullo Simone di Trento, che nel 1475 sarebbe stato vittima di un'uccisione rituale da parte degli ebrei. Gli atti dettagliati del processo contro gli ebrei tenuto a Trento in quello stesso anno dal giudice della città, il podestà Johannes de Salis, con l'approvazione e il sostegno del vescovo Johannes Hinderbach, sono stati nel frattempo esaminati a fondo e quasi non lasciano possibilità di interpretazioni erronee[65]. Nel 1965 la congregazione dei riti ha definitivamente abolito il culto del beato Simone, sottraendo così definitivamente, su questo punto, il terreno alla secolare propaganda antisemita. Circa cinquecento anni prima tentativi simili della curia non avevano avuto nes-

[63] W. L. Schreiber, *Handbuch*, cit., vol. III, 1927, p. 161, nr. 1632; riproduzione tra gli altri in O. Rosenthal, *Wunderheilungen und ärztliche Schutzpatrone in der bildenden Kunst*, Leipzig 1925, tav. 102.

[64] *Lexicon der christlichen Ikonographie*, VII, 1974, c. 470; *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, 1967, cc. 531 s.

[65] Cfr. la rassegna (con ulteriori indicazioni bibliografiche) di I. Rogger, *Simone di Trento*, in *Bibliotheca Sanctorum*, XI, 1968, cc. 1184-1187.

sun successo. Il culto di Simone si era imposto in pochi anni contro ogni resistenza. Già nel 1480 il domenicano di Ulma Felix Faber, nel corso del suo viaggio in Terra Santa, non poteva che meravigliarsi nel vedere, a Trento, quanti pellegrini, dalle più remote parti della Germania, della Francia e dell'Italia, convenissero alla tomba del fanciullo cristiano, presunto assassinato, deponendovi cera, abiti preziosi, oro e argento in quantità straordinarie [66].

Per quali vie e per quali mediazioni il martire abbia potuto divenire tanto e così rapidamente popolare, fra l'altro anche nella Germania meridionale, non è ancora stato oggetto di analisi approfondita; e la cosa sorprende, perché da un simile studio non solo si potrebbe sapere con maggiore precisione come sorgessero e si diffondessero i culti dei santi intorno al 1500, ma anche chi veramente abbia consapevolmente rafforzato i pregiudizi antisemiti e l'odio contro gli ebrei nel tardo Medioevo.

Si può tuttavia, anche in mancanza di ulteriori studi specifici, dire qualcosa sull'origine e la diffusione di questo culto [67]: fu il vescovo di Trento Johannes Hinderbach a voler fare con ogni mezzo del fanciullo cristiano morto un martire. Anzitutto mandò, per provare la sua tesi dell'uccisione rituale, un domenicano in Germania meridionale, tra l'altro a Endingen, Pfullendorf e Ravensburg, dove si diceva che si fossero verificati episodi simili. Il suo medico personale Tiberino scrisse, ancora durante il processo, la *Historia* di Simone di Trento, il primo libro in assoluto stampato a Trento, e sulla base delle risultanze del processo ne curò, nel 1476, una riedizione ampliata, la *Historia completa*. Il vescovo esortò alcuni umanisti suoi amici a fare composizioni poetiche sul martirio

[66] F. FABER, *Exvagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, hrsg. von D. HASSLER, vol. II (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 3), Leipzig 1843, p. 76.

[67] Per quanto segue cfr. W. P. ECKERT, *Aus den Akten des Trienter Judenprozesses*, in «Miscellanea Mediaevalia», IV, 1966, pp. 281-336, specialmente pp. 287, 289, 300 s., 339.

del piccolo Simone. Giustamente il commissario pontificio Giovanni Battista del Giudice, vescovo di Ventimiglia, si sdegnò proprio per questo stretto legame del processo in corso con lo sfruttamento propagandistico del caso, e rimproverò i trentini perché a loro non interessava in fondo una corretta ricostruzione del misterioso episodio, ma l'affermazione di un proprio culto. Il fatto che si riuscisse ad imporre in pochi mesi il culto di Simone, nonostante la critica del vescovo di Ventimiglia e di altri contemporanei, non fu certo dovuto solo alla favorevole posizione di Trento nel flusso dei traffici e alla pubblicità che fu data al clamoroso caso. Una parte sostanziale nella diffusione del culto, specialmente nelle città della Germania meridionale, ebbero piuttosto gli umanisti e altri amici del principe-vescovo [68]. A Norimberga e Augusta, già negli anni settanta del '400, furono stampate sia la versione latina che quella tedesca del racconto del martirio. Un esemplare latino del 1475-1476 si trovava già subito dopo la pubblicazione, come è documentabile, nella biblioteca del medico e umanista di Norimberga Hartmann Schedel, che rielaborò la storia nel 1493, nella sua *Weltchronik*, illustrandola con una incisione [69]. Presumibilmente nello stesso anno, sempre a Norimberga, uscì un foglio volante illustrato, su cui era riprodotta in tedesco la storia di Simone in versi [70]. Ancor maggiore attenzione il processo trentino contro gli ebrei suscitò a Ratisbona: all'inizio del 1476, il vescovo di Ratisbona aveva ottenuto dal vescovo di Trento Hinderbach, titolare di un beneficio canonicale nella città sul Danubio, di prendere visione degli atti del processo e di farsi degli estratti con le dichiarazioni di un accusato che incolpava gli ebrei di Ratisbona di uccisione rituale. Queste dichiarazioni portarono poi ad un processo contro

[68] *Ibidem*, p. 287.

[69] Su ciò cfr. la nota seguente; Hartmann SCHEDEL, *Weltchronik*, Nürnberg 1493, ff. 254 v.

[70] G. LEIDINGER, *Einzel-Holzschnitte in der kgl. Hof- und Staatsbibliothek München*, vol. I (= P. HEITZ, *Einblattdrucke des 15. Jahrhunderts*, vol. X), fig. 45 e commento alle pp. 24 ss.

gli ebrei nella stessa Ratisbona, conclusosi alla fine, a causa dell'opposizione di Federico III, con l'assoluzione degli accusati (1480)[71]. Malgrado l'esito mite, il processo di Ratisbona contribuì certamente in modo decisivo alla rapida crescita della popolarità di s. Simone di Trento nella Germania meridionale.

IV. *Conclusioni sullo studio del culto dei santi nel tardo Medioevo*

Che cosa si può ora dedurre, da questo caso specifico e dalla breve rassegna riguardo allo sviluppo e allo studio del culto dei santi nel tardo Medioevo? Vorrei cercare di riassumere le osservazioni che vanno al di là dei casi singoli. Di queste, alcune vi sembreranno ovvie, altre sono già state osservate da tempo, eppure non tutto è ancora stato considerato con la dovuta chiarezza.

1. Tra i santi meno noti e i santi «di moda», tra i patroni particolari per i diversi gruppi di popolazione e per le diverse necessità, meritano particolare attenzione quelli che trovarono riconoscimento solo nel XV secolo e, per motivi talora senz'altro individuabili, furono venerati a livello locale o regionale.

2. Proprio i culti nuovi, o riattivati, non sono stati propagati solo per motivi genericamente religiosi, ma anche per motivi economici e sociali. Non è dunque sufficiente spiegare il numero crescente di santi con l'idea della quantità e con l'anelito di salvezza personale degli uomini grazie a santi «vicini al popolo». Senza la peste non vi sarebbe stato un culto di san Rocco, né senza l'odio antisemita un Simone di Trento.

3. L'analisi dei retroterra economici e sociali di certe forme di culto ha un effetto di stimolo per la storia economica e sociale. La popolarità del culto di s. Rocco in tutta Europa è, da questo punto di vista, un indizio

[71] W.P. Eckert, *Aus den Akten*, cit., pp. 286 s.

dell'entità delle perdite in vite umane e dell'impotenza di vasti strati della popolazione di fronte alle epidemie di peste del XV e XVI secolo. Gli storici economici e sociali dovrebbero, anziché indagare prevalentemente e unilateralmente gli effetti della peste nera del 1348-51, occuparsi più a fondo delle epidemie dei secoli seguenti.

Un discorso simile vale per il culto di s. Simone da Trento: chi individuasse i sostenitori del culto e i loro interessi, fornirebbe un importante contributo alla storia dell'antisemitismo nel tardo Medioevo.

4. Il culto di un santo non si diffonde, bensì viene diffuso! Nella letteratura dedicata alla venerazione dei santi si genera di solito l'impressione di una diffusione «automatica», epidemica, dei culti, mentre le concrete condizioni di trasmissione restano oscure. Furono sostanzialmente quattro i gruppi di persone che incrementarono, per motivi in parte direttamente evidenti, il culto del nuovo patrono della peste: gli umanisti, specialmente i medici come Johannes Nell e Theoderich Gresemund il giovane a Magonza [72], i mercanti come gli Imhoff di Norimberga o Nikasius Hackeney di Colonia [73], chierici regolari o secolari come i Carmelitani a Parigi [74] e infine stampatori o editori come per esempio Stephan Arndes di Lubecca o Johann Grüninger di Strasburgo [75], che già

[72] La vita di san Rocco pubblicata a Magonza circa nel 1494-95 (= GW 8332) si deve all'iniziativa del medico Johannes Nell e contiene contributi dell'umanista magontino Theoderich Gresemund il giovane; cfr. R. W. FUCHS, *Die Mainzer Frühdrucke mit Buchholzschnitten 1480-1500*, Diss. phil., Mainz 1955, in «Börsenblatt für den deutschen Buchhandel», XIV, 1958, nr. 75a, p. 1134; nr. 22 e pp. 1241 ss.

[73] Su commissione del mercante di Colonia Nikasius Hackeney fu eretto l'altare di famiglia con una raffigurazione di San Rocco che si trova nel Wallraf-Richartz-Museum di Colonia; riprodotto tra l'altro in J. BRAUN, *Tracht und Attribute*, cit., fig. 293.

[74] Dal convento dei Carmelitani di Parigi provengono una incisione su foglio volante con indulgenza per il giorno di San Rocco (=GW 106) e la vita di San Rocco in francese di Jean PHELIPOT D'ARRAS, *Vie et légende de St. Roch*, Paris 1494; cfr. A. C. KLEBS - K. SUDHOFF, *Die Pestschriften*, cit., p. 47, nr. 9; *Acta Sanctorum, Augusti III*, Anversa 1737, c. 386.

[75] La vita di san Rocco fu inserita per la prima volta nel 1492 — non

solo per motivi di concorrenza cercavano di aggiornare continuamente le loro (raccolte di) «vite dei Santi» ed erano ovviamente interessati alla vendita delle singole leggende il più possibile a buon mercato. In altre parole: i promotori del culto ne sono spesse volte anche i beneficiari.

5. La cosiddetta «devozione popolare» difficilmente può essere distinta da una pratica devozionale «vera e propria», di maggior valore, come il termine sembrerebbe suggerire, propria dei ceti colti [76]. Di Rocco come «autentico santo della Franconia» [77] o come «santo popolare» sarebbe perciò meglio non parlare, almeno per i primi tempi dello sviluppo del culto.

6. Il culto di un nuovo santo non si afferma semplicemente in una intera città o regione, ma si sviluppa all'interno di strutture organizzative ecclesiastiche preesistenti, cioè diocesi, parrocchie e comunità monastiche. Che possa poi essere recepito anche da persone singole già predisposte a ciò non rappresenta affatto una contraddizione di fondo. Rocco, per esempio, fu venerato a Norimberga all'inizio del XVI secolo solo nella parrocchia di s. Lorenzo e nella Chiesa di Nostra Signora, non però nella parrocchia di s. Sebaldo, come sappiamo da una esplicita annotazione in un calendario dei santi della Chiesa di s.

ancora nel 1488 — nell'edizione del Passionale di Stephan Arndes (cfr. nota 26), che attira efficacemente l'attenzione su simili inserzioni: *Passionael efte levent und lydent der hylligen*, Lübeck 1492, fol. 206v (ho utilizzato l'esemplare della Universitätsbibliothek, Kiel. Ink. 59). Nell'edizione Grüninger dell'*Antidotarius animae* è inserita per la prima volta nel 1494 una preghiera a San Rocco: Universitätsbibliothek Göttingen, 8 Ms. Theol. 242e.

[76] Così già H. MOLITOR, *Frömmigkeit im Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem*, in *Festschrift W. Zeeden*, Münster 1976, p. 1; sulle altre tesi di Molitor è critico B. HAMM, *Frömmigkeit als Gegenstand theologiegeschichtlicher Forschung. Methodisch-historische Überlegungen am Beispiel von Spätmittelalter und Reformation*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche», LXXIV, 1977, pp. 464-497.

[77] F. WACHTER, *Kirchenpatrone im Hochstift und Erzbistum Bamberg*, in «Bamberger Blätter», V, 1928, p. 63.

Sebaldo [78]. Tuttavia il precoce inserimento del patrono della peste nel calendario delle feste di s. Lorenzo dimostra che qui «il mondo peculiare dei santi e le concezioni popolari al riguardo» non si svilupparono in modo così «incalcolabile e arbitrario» [79] come può forse essere accaduto in altri casi in cui — come per esempio nel caso di s. Anna — la festa liturgica della ricorrenza non andò di pari passo con la devozione effettiva [80].

7. La predilezione di certi santi in un certo luogo può essere valutata, se le fonti sono buone, con maggior precisione di quanto ritenuto possibile finora. Le offerte nel libro delle elemosine della Chiesa di s. Lorenzo a Norimberga sono, per esempio, un parametro molto migliore, per misurare la popolarità di singoli santi patroni, rispetto alla frequenza con cui ricorrono i patroni di altari e di chiese.

8. Il culto dei santi — come hanno dimostrato la fondazione giuridica del beneficio di s. Rocco in s. Lorenzo e l'istituzione della festa di s. Rocco — offriva evidentemente a laici interessati ed influenti la possibilità di estendere, o in parte di aggirare, le disposizioni di diritto canonico esistenti. Resterebbe ancora da studiare se vi siano state in altre città analogie con il singolare procedere degli Imhoff, e specialmente per quel che riguarda la devozione verso i santi ausiliatori.

[78] Norimberga, Landeskirchliches Archiv, Seb. 298 («Liber mortuorum»).

[79] W. ANDREAS, *Deutschland vor der Reformation*, cit., p. 162.

[80] F. K. INGELFINGER, *Die religiös-kirchlichen Verhältnisse*, cit., p. 151.